DOGN
04F
NIET2
VALA

PAUL VALADIER

Nietzsche

l'athée de rigueur

UCL Bibliothèque de théologie
Place Cardinal Mercier 31
B-1348 Louvain-la-Neuve

DESCLÉE DE BROUWER

Paul Valadier

Né en 1933, Jésuite, Paul Valadier est professeur au Centre d'Etudes et de Recherches Philosophiques (Centre Sèvres, Paris) où il enseigne dans le domaine de la philosophie politique et morale ; il collabore aux Revues « Etudes », « Projets » et aux « Archives de philosophie ». A publié une thèse de Doctorat sous le titre « Nietzsche et la critique du Christianisme ». (Ed. du Cerf).

© *Desclée de Brouwer*, 1975
ISBN : 2-220-02003-7

Note chronologique

1844 15 octobre, naissance de Friedrich Nietzsche, près de Lützen (Saxe), fils de Carl Ludwig Nietzsche, pasteur du village de Röcken, et de Franziska Nietzsche.

1845 Le *Tannhauser*, de Richard Wagner.

1846 naissance d'Elisabeth, sœur de Friedrich.

1848 Marx rédige *Le Manifeste communiste*.

1849 mort du père de Friedrich.

1850 installation de la famille Nietzsche à Naumburg, chez les sœurs de Franziska.

mai 1856, naissance de S. Freud

1858-1864, Friedrich est élève au célèbre Gymnase de Pforta.

1854 *La Walkyrie*, de Richard Wagner.

1864 Friedrich commence des études de théologie et de philologie à l'Université de Bonn ; en 1865, il suit à Leipzig son professeur de philologie, Friedrich Wilhelm Ritschl.

1864 fondation de la première *Association internationale des Travailleurs* — Publication du *Syllabus*.

1865 Friedrich fait connaissance avec l'œuvre de Schopenhauer.

1867 *Les Maîtres Chanteurs*, de Wagner. Marx écrit le premier livre du *Capital*.

1868 en novembre, Friedrich fait connaissance avec Richard Wagner, à Leipzig. Il lui rend souvent visite à Tribschen, à partir de 1869.

1869 enseignement à l'Université de Bâle, comme professeur extraordinaire de philologie classique.

1869 Premier Concile du Vatican — Théorie électro-magnétique de la lumière exposée par Maxwell ; tableau des corps de Mendéléev.

juillet 1870 à mai 1871, guerre franco-allemande, à laquelle Nietzsche participe comme infirmier volontaire. Tombe très vite malade.

printemps 1871, fondation de l'Empire allemand. Commune de Paris.

dans les années 1870-1871, Nietzsche noue d'importantes amitiés à Bâle, en particulier avec l'historien Jakob Burckhardt et avec le professeur d'Histoire de l'Eglise, Franz Overbeck.

1872 Nietzsche écrit *La Naissance de la tragédie selon l'esprit de la musique.*
en mai, pose de la première pierre du Théâtre des Festivals de Bayreuth. Nietzsche à Bayreuth.

1873 *Première Considération Intempestive, David Strauss, confesseur et écrivain*
Deuxième Considération Intempestive. De l'utilité et de l'inconvénient de l'histoire pour la vie.

1874 *Troisième Considération Intempestive. Schopenhauer éducateur.*

1874 *Le Crépuscule des dieux,* de Richard Wagner. L'Impressionnisme, avec Manet, Renoir...

1875-76 *Quatrième Considération Intempestive. Richard Wagner à Bayreuth.*

1876 Premier festival de Bayreuth. Amitié avec le musicien Peter Gast et le psychologue Paul Rée. Octobre : à cause de l'aggravation de son état maladif, Nietzsche demande un congé de maladie à l'Université de Bâle. Vers la même époque, dernière rencontre avec R. Wagner.

1878 *Humain, trop humain* (1ere partie)
rupture définitive avec Wagner.

1878 *L'Anti-Dühring,* d'Engels.

1879 moment le plus sombre de la maladie de Nietzsche
Humain, trop humain. Opinions et sentences mêlées (2e partie) renonce à tout enseignement.

1880 *Le Voyageur et son Ombre*
Nietzsche se déplace en Haute-Engadine (Suisse), à Venise, Locarno, Gênes...

1880-1881 : *Aurore. Pensées sur les préjugés moraux.*

1881 été à Sils-Maria.
novembre : Nietzsche entend *Carmen* de Bizet pour la première fois.

1881-1882 : *Le Gai Savoir*

1881 *Parsifal,* de Richard Wagner — Koch découvre le bacille de la tuberculose.

1882 premières recherches médicales de S. Freud, à l'Hôpital général de Vienne.

1882 voyage de Nietzsche en Sicile. Amitié avec Lou Salomé.
hiver à Rapallo.

1883 *Ainsi parlait Zarathoustra,* (1ere et 2e parties)
hiver à Nice

1883 mort de Wagner ; en mars, mort de Karl Marx.

1884 *Ainsi parlait Zarathoustra* (3e partie), écrite à Nice, et quatrième partie en 1885, écrite à Menton.

1884-1885 : *Par-delà bien et mal*

1885 Pasteur guérit un enfant mordu par un chien enragé

1886 Hertz découvre les ondes électro-magnétiques.

1887 *La Généalogie de la Morale*

1888 avril, à Turin. Un professeur de l'Université de Copenhague, Georg Brandes, donne un enseignement sur Nietzsche.
mai-août : *Le Cas Wagner*
août-septembre : *Le Crépuscule des Idoles*
L'Antichrist
octobre-novembre : *Ecce Homo*
décembre : *Nietzsche contre Wagner*

début janvier 1889 : effondrement mental à Turin

1889 fondation de la *Deuxième Internationale Ouvrière*

1890 Nietzsche est soigné par sa mère à Naumburg

1895 premières publications importantes de Freud (*Etudes sur l'hystérie*)

1887 mort de la mère de Nietzsche. Sa sœur Elisabeth le prend en charge et s'installe à Weimar.

1889 *L'interprétation des rêves,* de S. Freud

25 août 1900, mort de Nietzsche, à Weimar.

Table des abréviations

A. : Aurore
A.P.Z. : Ainsi parlait Zarathoustra
C.I. : Le Crépuscule des Idoles
E.H. : Ecce Homo
G.M. : La Généalogie de la Morale
G.S. : Le Gai Savoir
H.t.H. : Humain trop humain (I et II, 1er et 2e tome 1ere partie)
P.B.M. : Par-delà bien et mal
V.O. : Le voyageur et son ombre (2e partie du second tome de Humain trop humain)
V.P. : La Volonté de Puissance

Le sigle « F.I. » renvoie aux « Fragments Inédits », publiés par l'édition des Oeuvres complètes, chez Gallimard.

La référence aux Inédits (par ex. 17 (4)) est celle de la nouvelle édition complète des œuvres de Nietzsche, entreprise par Olli et Montinari.

« Osez goûter de mon plat, mangeurs ! »

(Plaisanterie, ruse et vengeance § 1)

Nietzsche : écrivain devant Dieu ? Voilà un rapprochement qui ne manquera pas d'étonner, témoignant peut-être de ce « mauvais goût » qui, selon Nietzsche lui-même, caractérise l'attitude chrétienne de tout ramener à soi. Qui ne le sait en effet ? Nietzsche prend rang parmi les maîtres du soupçon ; on le situe parmi les prophètes de la mort de Dieu ; les lieux communs courants le placent dans la redoutable trinité qu'il est censé constituer avec Marx et Freud, et pour faire bonne mesure, les sophistes contemporains le rapprochent sans scrupule du marquis de Sade. Bref, Nietzsche est désormais classé ; la cause entendue ; l'œuvre étiquetée ; la tentative de celui qui voulut larguer les amarres, dûment attachée au nihilisme destructeur.

Toutefois, prenons garde : les classifications confortables risquent bien de se montrer vaines, ou puériles, si elles donnaient à entendre que l'homme Nietzsche peut être défini, délimité par un mot. Sans doute accepte-t-il pour lui-même le qualificatif d'athée, de sans-dieu, d'immoraliste ; mais il ne cesse de clamer au même moment que « nous incompréhensibles », « nous prêtons à confusion » parce que « nous sommes nous-mêmes en croissance, nous changeons constamment — nous rejetons de vieilles écorces, nous faisons peau neuve à chaque printemps » *(GS* § 371). Aussi « si nous voulions simplement nous nommer avec une expression plus ancienne comme sans-dieu, ou incroyant, ou encore immoraliste, nous serions encore loin de nous croire désignés par là : nous sommes toutes ces trois choses

dans un stade si tardif pour qu'on comprenne, pour que *vous* puissiez comprendre, messieurs les curieux, ce que l'on peut éprouver à être cela » *(GS* § 346). Athée donc — mais aussi autre chose qu'athée, ou athée autrement, tout autrement que le curieux, extérieur à une démarche, désireux de classer une expérience comme on fixe des papillons, ne peut l'entrevoir.

Cependant, pour nous qui lisons Nietzsche aujourd'hui, dans le contexte d'un succès et d'un engoûment trompeurs, nous ne pouvons ignorer de telles interférences qui brouillent notre compréhension. La réputation imposée par la mode risque d'empêcher l'accès à l'œuvre et à l'homme en ce qu'il a d'unique, de singulier, d'irréductible. « Le succès a toujours été le plus grand des menteurs — et l' " œuvre " même est un succès ; le grand homme d'Etat, le conquérant, l'inventeur sont déguisés dans leurs propres créations jusqu'à en devenir méconnaissables ; l' " œuvre ", celle de l'artiste, du philosophe, invente celui qui l'a créée, qui doit l'avoir créée » *(PBM* § 269). Ainsi l' " œuvre ", véhiculée par l'opinion et les idées reçues peut cacher le créateur —, le cache en tant que créateur *autre* que sa création. Mais, perspective plus redoutable, le créateur peut avoir voulu porter un masque ; se livrer en ce qu'il a de plus personnel, mais aussi se voiler ; indiquer sa démarche et aussi brouiller la piste, égarer le téméraire comme dans un labyrinthe. Non par un plaisir suspect d'égarer, mais en vertu même de ce que l'expérience engagée a d'unique, d'original, d'inassimilable à aucune formule déjà en cours : « nous ne nous estimons plus assez lorsque nous nous communiquons. Nos événements les plus personnels ne sont pas du tout éloquents. Ils ne pourraient pas se communiquer eux-mêmes, s'ils le voulaient » *(Crépuscules des Idoles.* Flâneries inactuelles § 26). Ainsi l'expérience, en ce qu'elle a d'unique, reste-t-elle toujours autre que l'écrit, irréductible au signe tracé, aux mots qui la formulent, à combien plus forte raison autre que l'opinion qui croit l'avoir étiquetée... C'est pour-

quoi « le solitaire ne croit pas que jamais un philosophe, supposé qu'un philosophe ait été d'abord toujours un solitaire, n'a exprimé dans des livres ses opinions véritables et ultimes : n'écrit-on pas justement des livres pour cacher ce que l'on cache chez soi ? » (*PMB* § 289).

Ainsi nous sommes prévenus. Voici un homme qui a voulu « conserver ses trois cents avant-scènes, conserver aussi ses lunettes noires : car il est des cas où personne ne doit nous voir dans les yeux, encore moins dans notre " fond " » *(PMB* § 284). Notre propos ne peut consister à démasquer celui qui ne parle et ne nous aborde qu'avec des masques. Il ne peut consister non plus à identifier l'homme à ses masques, aux apparences qu'il se donne consciemment. Il s'agit plutôt pour nous d'enregistrer avec soin le souci ici manifesté d'indiquer, à travers une œuvre écrite, de quoi il retourne dans une expérience fondamentale, sans prétendre s'en tenir au masque, ni non plus le percer. Ce respect va plus loin qu'une prudence méthodologique. Car si Nietzsche joue ainsi de ce jeu des apparences et des surfaces, c'est parce qu'il se sait à une époque charnière et qu'il se sait lui-même engagé en une entreprise sans précédent — pourtant seulement exprimable avec les mots et les conventions antérieures. Aussi pressent-il que beaucoup de travestissements affecteront son œuvre, en l'assimilant à du bien connu. D'où la question : Aurons-nous la force d'accepter ce qu'*Ecce Homo* appelle « l'originalité de mon expérience » (Pourquoi j'écris de si bons livres § 1) ? Cette acceptation n'est-elle pas la seule possibilité de laisser surgir devant nous celui dont la vie fut une longue et douloureuse métamorphose ? de comprendre aussi à quel point ce destin, loin d'additionner des caprices successifs, répond à une mission, si radicale qu'elle commande du dedans les affranchissements de l'esprit libre : « sous tous ses événements de la vie et en chacun d'eux, c'est la puissance et la nécessité secrètes de cette mission qui décideront, comme une grossesse inconsciente, — long-

temps avant qu'il ait lui-même envisagé cette mission et en sache le nom » *(HtH.* I. Préface § 7). Acceptation qui est un pari, mais un pari qui délivre déjà d'imaginer que nous avons à faire, comme on le croit trop vite à propos du philosophe du retournement des valeurs, à un homme affranchi d'une exigence s'imposant à la façon d'un « tu dois » : « l'imbécilité et l'apparence disent contre nous : « ce sont des hommes *sans* devoirs » *(PBM* § 226). Parcourant la surface de l'écrit, nous cherchons à entendre ce qui anime cette surface à partir d'un fond qu'elle désigne en le voilant. Ainsi encore on demande au lecteur de « goûter à ce plat », donc d'assimiler non pour s'identifier, mais pour enrichir sa vie propre d'une expérience effectivement *différente,* par là de bien vouloir se changer au cours d'une rencontre avec quelqu'un qui, en effet, est difficile à digérer : « *A mon lecteur :* De bonnes dents, un bon estomac —
C'est ce que je te souhaite !
Et si tu as digéré mon livre,
Certainement tu sauras t'entendre avec [moi. »

(Plaisanterie, ruse et vengeance, § 54.)

Faut-il ajouter que notre lecture ne prétend pas à cette pseudo-objectivité qui considérerait l'écrit sans l'homme qui y exprime son engagement, pas plus qu'à celle qui prétendrait parler de nulle part. C'est en tant qu'engagés dans une expérience humaine qui a à voir avec le christianisme, que nous sommes *intéressés* à entendre celui qui se présente comme « l'Anti-Christ » *(Ecce Homo.* Pourquoi j'écris de si bons livres § 1). Cet homme qui affirme n'avoir jamais méprisé le christianisme, encore moins les hommes qui se réclament de cette tradition, se présente aussi comme son « adversaire de *rigueur* ». « Attaquer chez moi est une preuve de bienveillance, en certains cas, une preuve de reconnaissance... Si je fais la guerre au christianisme, je crois pouvoir la faire, parce que, de ce côté-là, je n'ai expé-

rimenté ni fatalité, ni entraves — les chrétiens les plus sérieux m'ont toujours été favorables » *(Ecce Homo.* Pourje suis si sage § 7). N'est-on pas en droit de conclure que le chrétien, parce que Nietzsche l'estime à égalité dans le combat engagé contre lui, est au moins autant que d'autres apte à se situer à ce niveau décisif où lui-même se situe et où il pense en effet rencontrer le christianisme ? Tant d'interprétations réductrices ou sectaires ne témoignent-elles pas de l'inaptitude des commentateurs à se hausser à ces sommets (ou à ces profondeurs) à partir desquelles Nietzsche interpelle ? « On n'a pas d'oreille pour les événements auxquels on n'a aucun accès », avertit encore *Ecce Homo.* Dès lors par notre refus de mettre entre parenthèses notre identité et notre engagement propres, ne sommes-nous pas à même d'entendre quelque chose de celui qui, justement, pense se tenir à *notre* antipode ?

L'écoute de Nietzsche — et la perception de son originalité — exige patience, critique des opinions ou classifications reçues, surtout volonté d'une rencontre qui, comme toute vraie rencontre, doit métamorphoser le lecteur, non l'identifier à celui qu'il rencontre. Quiconque ne veut pas admettre que ce contact le change, peut arrêter ici sa lecture. Quiconque ne peut vouloir traverser l'épaisseur de la critique (violente, sans concession, parfois excessive) pour entendre l'affirmation qui sourde en elle et l'organise, ne comprendra jamais de quoi il retourne. Quiconque n'accepte pas que l'autre le plus opposé à lui le transforme et existe, insurmontable, sans être réduit à néant par l'administration de « la vérité » (par exemple en se donnant le droit de dénoncer à un certain moment ses failles ou ses erreurs), n'entendra jamais rien au propos de Nietzsche, se scandalisera même de notre propos. Par contre à celui qui accepte quelque peu de se perdre (comme Nietzsche l'attend de son lecteur), nous proposerons d'abord de lire l'expérience de l'homme Nietzsche en fonction de ce « tu dois » auquel elle s'estime devoir obéir et qui l'engage, à travers

une série de ruptures, dans une expérience radicale ; puis nous serons en mesure de comprendre que la présence de l'abîme au cœur de l'existence rend compte de cette peur qui est à la source des volontés de croyance. Peut-être alors pourrons-nous entrevoir que de danser sur l'abîme est la source d'un « gai savoir »...

1. Ecce Homo

Un athéisme instinctif ?

« " Dieu ", " immortalité de l'âme ", " salut ", " au-delà ", simples concepts auxquels je n'ai accordé aucune attention, pour lesquels je n'ai accordé aucun temps, même pas comme enfant — peut-être n'étais-je pas assez enfant pour cela ? — Je ne connais absolument pas l'athéisme comme résultat, encore moins comme événement : il se comprend d'instinct chez moi. » Cette déclaration consignée dans *Ecce Homo* au début du passage destiné à montrer « pourquoi je suis si malin » (§ 1), ne souffre pas d'équivoque : à 44 ans, en 1888, à la veille de son effondrement mental, Nietzsche, relisant sa vie, déclare que l'athéisme n'est pas chez lui l'aboutissement d'une évolution intellectuelle ou spirituelle, ni non plus l'accident soudain et imprévisible qui balaye une foi antécédente ; son athéisme a quelque chose de viscéral, de spontané, d'immédiat, comme un état d'indifférence à l'égard de certains problèmes, et ceci dès l'enfance.

Mais si le lecteur ne découpe pas arbitrairement le texte, et n'isole pas ce témoignage de la suite, il rencontre alors un aveu complémentaire : « Une question m'intéresse tout autrement, de laquelle le " salut de l'humanité " dépend plus que d'une quelconque curiosité de théologiens, la question de la *nourriture*. » Plaisanterie de mauvais goût ? Les problèmes de cuisine, de diététique ou de gastronomie, importeraient plus « au salut de l'humanité » que les problèmes,

généralement mis sous le nom de religion ? Faut-il considérer ces propos avec le sourire, et même avec ce rire ironique que Nietzsche suppose souvent chez son lecteur (rire que le sérieux philosophique interdit généralement dans la fréquentation d'un « maître du soupçon » !) — et passer outre ? Mais la lecture exhaustive de toute la section l'interdit, car on découvre que le passage entier intitulé « Pourquoi je suis si malin », développe avec ténacité et cohérence la « plaisanterie » du début !... Savourons la malice : vous désirez traiter de ces problèmes fondamentaux qui ont trait au salut de l'humanité, et vous parlez de Dieu, de l'immortalité, du destin par-delà la mort ? Ce « salut de l'humanité » importe en effet et mérite réflexion. Mais pour en traiter, je vous propose de répondre à ceci : comment vivez-vous votre corps ? Comme cette question pourrait être indûment télescopée et écartée au profit de propos généraux et sans objet, précisons : buvez-vous du thé le matin ? faites-vous des repas légers ? savez-vous vous aérer ou restez-vous assis à longueur de journée (§ 1) ? où habitez-vous ? savez-vous choisir votre climat (§ 2) ? Comment organisez-vous vos loisirs (§ 3) ? Toutes questions, assurément, que l' « idéalisme » traite avec dédain, fondamentales cependant, justement si elles ne sont point occasions de fuite vers la banalité passagère, mais si on les considère comme le lieu où « l'on devient ce que l'on est » (§ 9), où se décide le comportement radical devant le tout des choses, dans le creux du quotidien : nourriture, boisson, air respiré, paysage, sommeil. « On me demandera peut-être pourquoi j'ai raconté toutes ces choses petites et indifférentes selon le jugement traditionnel : on me dira que je me nuis ainsi à moi-même, alors que je suis destiné à défendre de grandes causes. Réponse : ces petites choses — nutrition, lieu, climat, repos... — sont à tous points de vue plus importantes que tout ce qu'on a pris pour important jusqu'ici » (§ 10). L'attention à ces soi-disant « petites choses » ne signifie ni mépris ni indifférence pour « les

affaires fondamentales de la vie », mais prise au sérieux des données où l'on décide de ce que l'on est. Ces choses les plus proches, pour parler comme *le Voyageur et son ombre* (1880), ont d'ailleurs une rigueur et une exigence plus immédiates que les choses lointaines, les concepts vides où l'on croit jouer sa vie, alors qu'on traite d'abstractions qui n'engagent à rien d'effectif.

Nous comprenons alors que Nietzsche peut se déclarer athée d'instinct : pour lui, les mots de « Dieu », « vertu », « péché », « vie éternelle » sonnent comme des formules creuses ; en elles, sans doute, peut apparaître « le pathétique de l'attitude » (§ 10), alors que « je ne connais pas d'autre manière, dans les rapports avec les grandes tâches, que le jeu ». Athée parce que l'enjeu décisif où il y va du tout de l'existence se joue ailleurs que dans ces notions ; dans la façon de vivre son corps, d'organiser ses relations, d'affronter jour après jour « le nécessaire », et même *l'aimer* (§ 10) ; tel est le creuset où chacun, ne sachant pas à l'avance ce qu'il est (ou croyant le savoir dans le miroir d'une Providence ou d'un dessein préalable), le devient peu à peu (§ 9) sans anticiper en des notions faussement totalisantes.

Cependant le désintérêt, mieux même, le dégoût devant les notions creuses grâce auxquelles se trouvent éliminées les réalités où l'homme fait sa vie jour après jour, bref l'athéisme instinctif, ne peuvent cacher qu'en un autre sens Nietzsche ne fut pas athée dès son enfance ; il serait évidemment faux d'entendre en prenant à la lettre le propos précédent, que Nietzsche n'a jamais vécu et pensé dans la sphère d'influence chrétienne, ou que ce fondamental qui est en jeu dans la religion sous le nom de Dieu ne l'ait en aucune façon ni sous aucune forme concerné. Le texte, tardif, d'*Ecce Homo* qui nous a servi de guide, n'est pas indemne de toute volonté de se reconstruire un personnage et de gommer, à partir de l'évolution ultime, les aléas de la démarche. A ce titre, même s'il illustre une part de

vérité, on ne peut s'en tenir à lui. Nietzsche lui-même a laissé trop de témoignages de sa propre recherche religieuse dans son enfance et dans son adolescence (voir par exemple la célèbre prière au « Dieu inconnu » reproduite en fin de volume, texte III) pour qu'on prenne à la lettre sa déclaration d'athéisme des années 1888. Il a vécu et grandi au sein du christianisme, dans une famille croyante de pasteurs protestants : un témoignage aussi peu suspect de partialité que celui de son ami Paul Deussen, démontre la piété et la conviction avec lesquelles le jeune Nietzsche, en 1861, s'est approché des Sacrements au collège de Pforta ; et lui-même dans une lettre de 1881 reconnaissait : « jamais en mon cœur je ne me suis bassement comporté envers le christianisme et depuis mon enfance je me suis donné bien du mal pour partager son idéal, mais toujours avec le résultat final que c'était une pure impossibilité. » Sans cet enracinement, comment interpréter cet étonnant aveu d'un inédit du printemps 1878 : « enfant, VU Dieu dans sa gloire » ?... Enfin, si réellement Nietzsche avait été imperméable aux problèmes religieux, à la façon d'un Karl Marx, donc athée d'instinct, comment rendre compte du fait que son œuvre écrite s'offre comme une explication soutenue et, de plus en plus vigoureusement menée, au fur et à mesure des années, avec le christianisme ? Les seuls titres de toutes les œuvres publiées entre 1881 et 1888 démontrent que l'affrontement à la religion chrétienne n'a cessé de dynamiser une recherche et un combat : le « *Gai Savoir* » (1882) antipode de la « joyeuse nouvelle » évangélique, « *Ainsi parlait Zarathoustra* » (1883-1885) pour lequel Nietzsche admit qu'on parlât d'un cinquième Evangile, *Par-delà Bien et Mal* (1886) présenté comme l'explication philosophique du *Zarathoustra,* la *Généalogie de la Morale* (1887), première psychologie du prêtre, selon la qualification fournie par Nietzsche, le *Crépuscule des Idoles,* enfin *Ecce Homo* et l'*Antichrist* (1888) aux titres éloquents...

Oui, Nietzsche a été chrétien pendant de nombreuses

années, et il a admiré chez les siens une adhésion sincère, à laquelle il a lui-même participé. Ainsi déclare-t-il à Peter Gast en 1881, à propos du christianisme, «c'est encore malgré tout le meilleur exemple de vie idéale que j'ai vraiment connu ; depuis que je sais marcher, je l'ai poursuivi, et je crois que dans mon cœur je ne l'ai jamais vilipendé », ou à nouveau dans un inédit de l'année 1885 : « *je tiens à honneur de descendre d'une race qui a toujours pris son christianisme au sérieux, dans tous les sens* » (souligné dans le texte). Parlant de sa rupture avec son passé religieux, dans la préface à *Humain trop humain,* en 1886, il y verra encore la rupture avec « son amour et son adoration ». Bref, c'est bien du dedans que Nietzsche a rompu avec la foi chrétienne et c'est en fonction de cette expérience intime qu'il en dénonce la perversion et la morbidité.

Mais quel christianisme, demandera-t-on ? n'a-t-il pas rencontré une déformation de la foi chrétienne ? en sorte qu'on pourrait expliquer ses attaques, en admettre le bien-fondé pour le christianisme déformé qui l'a éduqué, et en appeler ensuite à un christianisme authentique dont l'essentielle pureté échapperait à la critique. Stratégie tentante (et qui a tenté plus d'un chrétien, il faut le reconnaître), mais périlleuse en ce qu'elle se fonde sur ce dédoublement d'une religion toujours distante de son apparaître, que Nietzsche critique précisément dans le christianisme.

Peut-on caractériser le christianisme qui a formé Nietzsche ? Né d'un père pasteur protestant, lui-même fils de pasteur protestant, le jeune Friedrich a été élevé dans l'atmosphère d'un christianisme de tradition fidéiste, mettant l'accent à la fois sur l'expérience religieuse intérieure, psychologiquement sentie, cordialement éprouvée, et sur un très fort rigorisme moral extérieur. L'alliance, à première vue paradoxale, d'une religion du sentiment, de l'adhésion affective éprouvée, et d'un rigorisme moral ferme étonne moins si l'on songe que la règle extérieure assure le rempart nécessaire à une piété débordante, et fournit la norme

pratique sans laquelle l'exaltation psychologique risquerait de s'égarer. Cette tradition chrétienne prend très au sérieux l'adhésion personnelle et intime à la grâce souveraine de Dieu ; elle tend à repousser au second plan la garantie rationnelle de la foi par la méditation de vérités dogmatiques, mais vise à ordonner le croyant à une expérience sentie de Dieu. Dans cette perspective, Nietzsche pourra écrire dans une autobiographie de jeunesse : « le christianisme est essentiellement une affaire de cœur ; c'est seulement s'il s'incorpore à nous, s'il devient nos entrailles mêmes, que l'homme est vraiment chrétien. La doctrine chrétienne fondamentale du christianisme exprime les vérités profondes du cœur humain ; elle en est le *symbole* ». Ce texte écrit à une époque où Friedrich adhère encore au christianisme, montre bien, d'une part, l'exigence d'une adhésion à la foi qui concerne l'homme jusqu'au plus intime de lui-même, repoussant ainsi la tentation d'une religion de pratiques cultuelles ou de conformisme moral, et d'autre part, la rigueur d'une dépossession totale de soi dans l'abandon à la grâce. Aussi, à cette lumière, on comprend qu'en 1888, Nietzsche, alors séparé du christianisme, formule ce jugement : « le christianisme admet que l'homme ne sache point, ne *puisse* point savoir ce qui est bon, ce qui est mauvais pour lui : il croit en Dieu qui seul le sait » *(Le Crépuscule des idoles.* Flâneries inactuelles § 5). Cette intériorité où le croyant lit (croit lire) la volonté de Dieu sur lui, est d'ailleurs à ce point le vrai lieu de la foi, que non seulement l'adhésion intellectuelle à un système de croyances paraît suspecte, mais que la référence à une révélation historique cède le pas au sentiment actuel de Dieu. C'est pourquoi dans le passage cité de l'autobiographie, le jeune Friedrich peut voir dans le christianisme, peut-être déjà non sans nuance critique, une expression *symbolique* du cœur humain. Seule en effet la foi sauve, non point un personnage historique extérieur et étranger au croyant. Ce qui relève de l'expression historique ou

dogmatique symbolise des vérités du cœur humain : c'est dire que cette expression vise à se supprimer au profit d'une expérience où elle prend sens et qui en définitive doit se passer de cette expression pour se faire vraie.

Cette rapide esquisse permet d'écarter la thèse selon laquelle le jeune Friedrich n'eût connu qu'un christianisme moral et cultuel. Il a connu une religion engageant l'individu à une expérience religieuse *sentie*. Mais on voit bien aussi comment sur la base d'une telle expérience, la sollicitation de la critique exégétique libérale trouve un terrain favorable. Que les Ecritures chrétiennes soient des mythes à travers lesquelles les disciplines ont exprimé leurs sentiments de croyant, que l'attitude croyante authentique ait justement à repousser ces mythes pour restaurer l'adhésion intérieure à Dieu, que Jésus lui-même apparaisse, moins comme un fondateur de religion ou celui par qui vient le salut, que comme celui qui s'est livré sans réserve au sentiment du Royaume présent, invitant chacun à une telle adhésion, comment en douter ? En juin 1865, dans une lettre à sa sœur Elisabeth, le jeune Friedrich écrit : « Si nous avions cru depuis notre jeunesse que tout le salut de l'âme découle d'un autre que de Jésus, par exemple de Mahomet, n'est-il pas certain que nous aurions participé aux mêmes bénédictions ? Assurément, seule la foi sauve, non pas l'objectivité qui se trouve derrière la foi. Ceci, je te l'écris, chère Elisabeth, seulement pour aller par là à la rencontre des moyens de démonstrations les plus habituelles des croyants, qui en appellent à leurs expériences intérieures, et, par là, concluent à l'infaillibilité de leur foi. Toute foi véritable ne trompe pas, elle apporte ce que la personne croyante concernée espère y trouver, mais elle ne présente pas le moindre soutien pour la justification d'une vérité objective. » De ce jugement à celui que contient, deux ans plus tard, une lettre à son ami Carl von Gersdorff, il y a continuité : « la vérité habite rarement là où on lui construit un temple et ordonne des prêtres » (1867). On voit bien

l'amorce du processus qui conduit Nietzsche à l'athéisme : coupée d'une référence historique ou intellectuelle, l'expérience de la foi tend à se vider peu à peu de tout contenu, dans la mesure où le croyant en vient à se demander si, dans cette expérience intime, il ne ferait, peut-être, pas que l'expérience de lui-même. On comprend pourquoi Nietzsche insistera si tôt et si nettement sur l'importance de la psychologie : l'étude du cœur humain ne permettrait-elle pas de discerner à partir de quelle « officine » se fabrique la croyance aux idéaux moraux, politiques, religieux ? Et même situant l'effort de Schleiermacher (1768-1834) comme une tentative de restaurer la théologie et la religion, ébranlées par les critiques du rationnalisme et de l'exégèse libérale, en exaltant le sentiment religieux inaccessible à la critique, il ne verra bientôt plus dans ce christianisme piétiste que l'ultime refuge d'une tradition moribonde. Il y dénoncera la seule recherche fiévreuse par l'homme d'une certitude de salut, car, seule la foi (peu importe laquelle) donne assurance.

Ainsi on peut conclure tout à la fois que Nietzsche n'est pas l'athée de naissance qu'il affirme être dans *Ecce Homo,* qu'il a grandi et vécu au sein d'un christianisme authentique, et que ce même christianisme l'a conduit peu à peu à ne plus reconnaître dans la foi qu'une recherche de l'homme par lui-même. Mais parce que ce lent processus fait toucher à des éléments fondamentaux de l'expérience nietzschéenne, encore faut-il rappeler de quel prix fut payé l'accès à de nouvelles aurores.

Vers de nouvelles aurores

On ne mesurerait pas à son exacte portée la rupture opérée par Nietzsche à l'entrée dans l'âge adulte, vers l'époque de ses études universitaires à Bonn, si l'on n'apercevait pas que la rupture inaugure un mouvement positif,

une entrée dans une aventure personnelle dont l'individu Nietzsche sait à la fois qu'il *doit* l'entreprendre et qu'il en ignore le terme. Or c'est cette certitude sur fond d'ignorance du chemin et de son aboutissement qui, très tôt, donne sens à une vie : « notre combat est encore devant nous — *c'est pourquoi nous devons vivre !* » affirme-t-il, en soulignant la conclusion dans une lettre à Gersdorff de l'année 1870.

Car justement le christianisme anticipe la réponse sur l'expérience, voire même sur la question. A ce titre il représente sans aucun doute un capital de sagesse dont on hésite toujours à se séparer : « comment pourrait-on détruire l'autorité de deux millénaires, la garantie de l'élite des hommes d'esprit de tous les temps par le résultat de juvéniles rêveries ? », se demande Friedrich, à l'âge de 18 ans (voir ce texte sous le numéro II). Il ajoute : « Il y aurait témérité au total à prétendre résoudre des problèmes philosophiques sur lesquels la lutte des opinions est menée depuis des millénaires : renverser des manières de penser qui, seules, selon la croyance de l'élite des hommes d'esprit, élèvent l'homme au niveau de l'homme véritable ; ... s'aventurer sur la mer du doute sans boussole ni guide est sottise et ruine pour des esprits non éduqués. » Et pourtant c'est dans cette aventure que va bientôt se risquer le jeune homme, sans exaltation prométhéenne, on le pressent, ni mépris adolescent pour l'univers chrétien déserté. Car l'aventure s'impose comme une tâche, dès qu'apparaît cette conviction que, fournissant une interprétation globale de l'existence humaine, le christianisme détourne l'homme d'avoir à devenir dans le risque ce qu'il est, par conséquent banalise, grégarise, uniformise la vie, pour employer un vocabulaire plus tardif. Or « de recette qui porterait secours à tout homme, il n'y en a pas. On doit être à soi-même son médecin, mais en même temps aussi rassembler ses propres expériences médicales. Nous pensons vraiment trop peu à notre bien, notre égoïsme n'est pas assez intelligent, notre raison pas assez égoïste » (lettre à von Gersdorff d'avril

1867). Ce bon égoïsme-là consiste en effet à prendre au sérieux sa propre vie, au lieu de croire se perdre dans l'adhésion à une théorie générale de la vie. Il veut sortir des facilités de l'habitude, fortifiée par une tradition séculaire, et trouver son bonheur dans la recherche, patiente, jamais achevée, douloureuse, de sa mission : « ceci doit être notre fierté, doit nous encourager : au reste j'ai cette croyance que nous ne sommes pas nés pour être heureux, mais pour faire notre devoir ; et estimons-nous bénis si nous savons où est notre devoir » (lettre à Gersdorff du 4 février 1872). Mais comment ignorer qu' « on préfère toujours une poignée de « certitudes » à une pleine charreté de belles possibilités » *(PBM* § 10) ?

Toute la vie de Nietzsche peut être lue comme cette tentative soutenue pour quitter la fallacieuse « certitude » de l'habitude et entrer toujours plus avant dans la découverte et l'accueil de la belle possibilité neuve et concrète. Une notice biographique marquerait ces successives ruptures qui ne sont que la trace d'une entrée progressive en une expérience propre et originale : séparation du christianisme à l'âge d'étudiant, séparation de sa patrie allemande, d'abord par l'enseignement à Bâle, puis en acceptant la nationalité suisse (à vrai dire pour des motifs administratifs, mais le refus de l'Allemagne ne fera que se confirmer), séparation de l'univers des philologues par cette quasi-provocation à l'égard des traditions philologiques de l'Université, qui fut LA *Naissance de la Tragédie (1872),* séparation de cette université elle-même, d'abord par les critiques radicales du système universitaire, ensuite en renonçant à sa chaire de philologie (1879), séparation géographique par une vie d'errance à travers l'Europe méridionale, mais aussi séparations plus intimes, plus douloureuses envers des maîtres (Schopenhauer), des amis (Wagner, et combien d'autres !...) des femmes souhaitées comme compagnes (la dernière surtout, Lou Salomé), de sa mère et de sa sœur Elisabeth avec qui les rapports resteront

toujours difficiles. L'effondrement mental de janvier 1889 ne pourrait-il pas être interprété aussi comme cette ultime séparation — non point ultime tout à fait, puisque le malade survivra encore dix années, inscrutable à travers son sourire et ses larmes, physiquement présent et, cependant, ailleurs ?... Comment ne pas lire cet itinéraire biographique et spirituel dans ce passage de *Par-delà bien et mal :* « On doit se donner à soi-même la preuve que l'on est destiné à l'indépendance et au commandement ; et ceci au bon moment. On ne doit pas dévier du chemin de ses preuves, bien qu'elles soient peut-être le jeu le plus dangereux que l'on puisse jouer, et qu'elles sont finalement des preuves qui sont données devant nous seuls comme témoins et devant aucun autre juge. Ne pas rester dépendant d'une personne : et fût-elle la plus aimée — toute personne est une prison, aussi un refuge. Ne pas rester dépendant d'une patrie : et fût-elle la plus souffrante et la plus démunie — il est déjà moins difficile de délier son cœur d'une patrie victorieuse. Ne pas rester dépendant d'une compassion : et s'adressât-elle à un homme supérieur dont un hasard nous laissa entrevoir un rare martyre et l'abandon. Ne pas rester dépendant d'une science : et nous attirât-elle par la promesse des découvertes les plus précieuses, des découvertes qu'elle semble *nous* réserver. Ne pas rester dépendant de son propre détachement, de cette volupté du lointain qui est celle de l'oiseau volant toujours plus haut pour voir l'espace s'élargir sous ses ailes — c'est le danger de celui qui vole. Ne pas rester dépendant de ses propres vertus et ne pas sacrifier le tout à un détail quelconque, par exemple à notre « hospitalité » : tel est le danger des dangers pour les âmes bien nées et riches qui sont prodigues, presque insoucieuses envers elles-mêmes et qui portent la vertu de libéralité jusqu'au vice. On doit savoir *se garder :* telle est la preuve la plus forte d'indépendance » (§ 41). Texte remarquablement équilibré, alliant l'expérience poussée du renoncement envers tout ce qui enchaîne à l'exigence de ne pas mener ce

renoncement jusqu'au point où l'individu sombrerait sous l'épreuve. Texte théoriquement juste, même si l'expérience effective de Nietzsche indique qu'à un certain moment du moins, le frêle esquif qui s'engagea dans ce mouvement ne put supporter l'épreuve. Accroc accidentel, ou issue fatale d'un processus dont notre texte pressent les dangers d'emballement avec une remarquable prémonition ? Quoiqu'il en soit de la fin biographique de l'individu Nietzsche, la théorie affirmée dans ce passage est claire et cohérente avec la préférence affirmée ailleurs pour les « cures lentes » (*A* § 462) ou le refus de sauter d'un seul coup au terme, sans passer par tous les degrés nécessaires, selon la leçon administrée par Zarathoustra à un jeune homme intrépide qui a cru pouvoir accéder d'un coup à l'indépendance (*A.P.Z.* I. *L'arbre à la montagne*). Elle sous-tend, en tous cas, la démarche constante de celui qui se présente volontiers comme « un voyageur », parti pour une destination qu'il ignore, mais assuré aussi toutefois que le voyage de soi est sensé, et qu'il impose le renoncement envers les attachements trompeurs en tant qu'ils retiennent sur une route à parcourir.

On interpréterait à tort un tel voyage comme un divertissement aimable, ou, en termes psychologiques, comme une instabilité. L'acte de ne pas dépendre est acte positif de déprise de soi et d'entrée en une *métamorphose* où le voyageur change lui-même par le voyage. Sous le titre « *changer de peau* », on lit dans *Aurore* § 573 : « le serpent qui ne peut changer de peau périt. De même les esprits que l'on empêche de changer d'opinions ; ils cessent d'être esprit ». Cette dernière expression indique la portée de la métamorphose ; on en manquerait la profondeur à ne voir ici que fausse indifférence et légèreté envers les opinions professées. Il est de la nature de l'homme, être spirituel, d'être acte de métamorphose, non point arrêt ou repos fatigué, mais acte d'engendrement de soi. La preuve la plus nette de la radicalité de cette métamorphose s'administre par le fait que celui

qui s'y refuse, risque d'en être ébranlé jusqu'en son physique. Réinterprétant en 1886 les années d'*Humain, trop humain* (1876-1879), Nietzsche peut écrire : « alors je retrouvai la voie de ce pessimisme vaillant qui est le contraire de tout le mensonge romantique, le chemin aussi, à ce qu'il me semble aujourd'hui, de « moi»-même, de ma mission à moi. Ce je ne sais quoi de caché et d'impérieux à quoi nous ne savons longtemps donner de nom jusqu'à ce qu'il révèle enfin notre *mission*, ce tyran intime, prend une terrible revanche sur chaque tentative que nous faisons pour l'éluder ou lui échapper, sur chaque disposition prématurée à l'humilité, comme de nous mettre de plain-pied avec ceux que nous ne sommes pas, sur toute activité, si estimable soit-elle, pour peu qu'elle nous détourne de notre but essentiel, voire sur toute vertu qui pourrait nous épargner la dureté de notre responsabilité la plus personnelle. La maladie est la réponse chaque fois que nous nous mettons à douter de notre droit à avoir une mission propre, que nous commençons à nous rendre la tâche facile en quoi que ce soit » (*HtH* II. Préface § 4).

Il faut rapprocher l'idée de « ce je ne sais quoi de caché et d'impérieux » et l'image de la mue de la peau de serpent. Ce « quelque chose de caché » engage à la transformation ; il est le mouvement même de la métamorphose se déprenant de soi ; mais la transformation reste transformation relative, transition, passage actif, toujours autre que ce « quelque chose ». Bref la réalité cachée donne mouvement à l'illusion, sans que celle-ci s'égale jamais à la réalité.

Illusion et réalité

Il faut avoir restitué l'enracinement personnel de cette démarche pour comprendre à partir de quoi se développe la théorie nietzschéenne. En particulier, le mouvement que l'on vient d'esquisser d'une existence, corrodant peu à peu

ses pseudo-certitudes et ses opacités, pour entrer dans une transformation de soi, donne son juste contexte et sa portée à la philosophie nietzschéenne du masque et du visage, de l'illusion et de la vérité, du vêtement et du corps, particulièrement présente dans *Par-delà bien et mal*. Car Nietzsche fait la théorie de son expérience, en même temps que sa vie se veut expérimentale. C'est en fonction du mouvement *impératif*, découvert comme mouvement de sa vie même, qu'il élabore sa critique de la réalité comme illusion, et dénonce la *logique* et la *morale* en tant que masques, vêtements, illusions, travaillées d'un mouvement qu'elles ignorent.

L'existence humaine se déploie dans l'illusion, et elle doit le savoir et le vouloir, sous peine de sombrer dans cette attitude maladive qui prétend s'égaler ou s'identifier à la vérité. L'homme vit dans l'illusion, mais c'est l'aveu de cette illusion qui maintient béant le rapport à la vérité, laisse à la réalité sa distance et son libre jeu, désensorcelle de *l'erreur* qui consiste à se croire dans la vérité. Bien loin de nier la vérité ou d'en éteindre la soif, cette affirmation permet, si on la tient dans toute sa vigueur et malgré les tentations nostalgiques, de guérir de la prétention à *détenir* le vrai. Aussi « nous ne voyons pas dans la fausseté d'un jugement une objection contre ce jugement ; c'est là peut-être que notre nouveau langage paraîtra le plus étrange. La question est de savoir dans quelle mesure un jugement est apte à promouvoir la vie, à la conserver, à conserver l'espèce, voire à l'améliorer, et nous sommes enclins à poser en principe que les jugements les plus faux (et parmi eux les jugements synthétiques *a priori)* sont les plus indispensables à notre espèce, que l'homme ne pourrait pas vivre sans se rallier aux fictions de la logique, sans mesurer la réalité effective au monde purement inventé de l'inconditionné, de l'égal à soi, sans une falsification constante du monde en y introduisant le nombre. Renoncer aux jugements faux serait renoncer à la vie, nier la vie. Reconnaître la

non-vérité comme condition de la vie » *(PBM* § 4). Ce fragment n'invite pas à l'illogisme, au mépris des jugements logiques et rationnels ; il manifeste que la logique, comme telle, est illusion : la réalité ne connaît pas le nombre, pas plus que le principe d'identité. C'est l'homme, pour vivre, qui a besoin d'étendre sur la réalité un réseau fictif — de catégories et de notions. L'illusion lui est nécessaire — et dangereuse s'il en vient à oublier qu'elle est illusion (voir le texte n° V).

D'où la *critique de la logique :* nécessaire en tant que, grâce à elle, l'espèce humaine se donne les moyens de son développement, la logique devient *mythologie,* selon la définition donnée au § 21 de *Par-delà Bien et Mal,* si l'on « incorpore le monde des signes aux choses " en soi ". » Assurément l'homme a besoin de vivre dans un monde simplifié, falsifié ; la science elle-même n'a pu se développer qu'à partir de cette volonté de falsification, produisant un vrai relatif à partir de l'illusion et dans l'illusion : lignes, points, atomes ne sont pas des réalités, mais des fictions. « La science n'a pu s'édifier jusqu'ici que sur ce fondement, désormais ferme et granitique, de notre ignorance ; notre volonté de savoir s'est élevée sur le fondement d'une volonté bien plus puissante, celle de ne pas savoir, de nous confier à l'incertain, au non-vrai ! » (§ 24). Or la perversion de la logique commence lorsque s'estompe la *différence* du monde de la fiction nécessaire mais inventé, et de la chose « en soi ». « On ne doit user de la « cause », de l' « effet » que comme de purs concepts, c'est-à-dire comme des fictions conventionnelles destinées à désigner et à rendre compte, non à expliquer. Dans l' « en-soi » il n'y a pas de « relations causales », de « nécessité », de « non-liberté psychologique », ainsi de la « cause » à l' « effet » il n'y a pas de conséquence, là ne règne aucune « loi ». » (§ 21.) Qu'en elle-même la logique importe et doive se déployer selon un exercice rigoureux va sans dire, mais elle erre à partir du moment où le logicien identifie l' « en-soi » aux catégories utilisées.

Falsifiant le monde, cette identification l'appauvrit et fait perdre à l' « en-soi » sa *réalité non-humaine,* et non humanisable...

La *critique de la morale* se situe dans la même perpective. Pour vivre, l'homme a besoin de se fixer des normes, d'organiser ainsi une sorte d'espace idéal où des unanimités, assurant la survie collective d'une société, pourront apparaître. Mais l'édification de la morale oblige à une distinction nette entre le bien et le mal, mieux encore : entre un bien dont on veut croire qu'il *n'*est *que* bien, et un mal, son antipode, qui *n'*est *que* mal. La morale s'instaure donc sur l'opposition des valeurs et affirme leur double origine antinomique. Par ce processus, elle pose un bien en soi, qui ne participerait en aucune façon au mal, ou, d'une manière plus concrète, elle vise à la formation d'un homme bon qui ne serait que bon. Mais elle ne voit pas qu'au moment même où elle articule une telle opposition, elle s'enferme dans l'illusion et dans le mensonge : elle ne veut pas voir qu'il n'est pas d'acte assez bon pour *n'*être *que* bon et ne point inclure en soi une partialité, une injustice, voire (même) un certain mal, pas plus qu'elle ne veut voir que des actes qu'elle juge mauvais, peuvent servir à ce qu'elle appelle le bien. « Il serait même possible que *ce qui* constitue la valeur de ces choses bonnes et vénérées tînt précisément à ce qu'elles s'apparentent, se mêlent, et se confondent insidieusement avec des choses mauvaises, apparemment opposées, à ce que peut-être elles sont égales de nature. Peut-être ! Mais qui se soucie de ce dangereux « peut-être » ? » *(PBM* § 2). Il ne s'agit donc pas de tenir la thèse contraire à la morale, selon laquelle le mal serait le bien et inversement ; il s'agit de restaurer le sens de la nuance et de la gradation à la lumière duquel apparaît le lien intime de tout « bien » *et* de tout « mal ». Substituer ce dangereux « peut-être » à un tel lien, c'est affirmer le caractère problématique de la morale. Or une telle affirmation est redoutable autant que redoutée. Car l'homme moral

a intérêt à vouloir des oppositions tranchées, rassurantes en tant que telles, tandis que l'homme de la nuance accepte le risque de la relativité de son jugement, reconnaît l'impossibilité de se dire jamais « bon » ou « juste », avoue ce qu'a de non-intentionnel, donc d'immoral, toute action. Autant de décisions et d'aveux auxquels ne peut consentir celui qui a besoin de jugements absolus pour fortifier sa faiblesse. « L'esclave veut de l'inconditionné, il ne comprend que ce qui est tyrannique, même en morale, il aime comme il hait, sans nuance jusqu'à la racine... » *(PBM* § 46). Son amour fébrile de la vie, parce que mal assuré, l'amène à vouloir un univers moral falsifié, jouant sur des oppositions nettes. En ce sens, c'est bien l'esclave qui a voulu et veut la morale dualiste et antinomique tandis que l' « auto-dépassement de la morale » *(PBM* § 32) consiste dans le désaveu opéré par la morale même, de son origine esclave, de son édification dans le mensonge de l'antinomie des valeurs ou de la pureté de l'intention. La morale se dépasse quand elle confesse l'immoralité du fondement de ses principes, donc l'illusion qui l'habite.

A travers ces analyses, pointe une thèse nietzschéenne que nous retrouverons à propos de la religion : si l'homme s'enferme dans les catégories de la logique et y enferme le réel, s'il veut croire que les valeurs morales reconnues et vécues jusqu'au sacrifice de soi *ne* sont *que* bonnes, c'est à la fois parce qu'il a *peur* de la vie *et* parce qu'il y tient fébrilement. L'invention de la fiction logique et du mensonge moral donne à croire que l'on sait ce qu'il en est du vrai et du bien et permet ainsi de ne pas voir que la réalité ne livre aucun repère logique ou moral. Car « quelque chose pourrait être vraie, qui serait même nuisible et dangereuse au suprême degré ; oui, il se pourrait même qu'il appartint à la constitution fondamentale de l'existence que l'on sombre dans l'abîme à la connaître entièrement, — de telle sorte que l'on mesurerait la force d'un esprit à combien de « vérité » il porte justement, mieux même jusqu'à quel degré

il *a besoin* de l'amincir, de la dissimuler, de l'adoucir, de l'estomper, de la falsifier » *(PBM* § 39).

Cette thématisation de l'expérience éclaire la nature de l'aventure de l'individu Nietzsche ; elle se propose à quiconque ne veut pas rester aveuglé par les fausses clartés des évidences logiques, morales, religieuses..., et aux rares hommes qui oseront « larguer les amarres ». L'existence est métamorphose, passage par de nombreuses nuits, jeu de l'illusion avec elle-même. Et ce propos ne naît pas d'un goût morbide pour la nuit, le non-sens, l'illogique ou l'immoral, mais s'enracine dans l'expérience vérifiée que l'existence est entrée active dans de nouvelles aurores — en vue de nouvelles nuits. Si, dans cette métamorphose, le plein midi du jour était approché, il faudrait prendre garde à ce que ce midi n'est lui-même qu'un instant passager ; donc qu'il faudra l'attendre à nouveau à travers une nouvelle nuit et de nouvelles aurores. *Premier* pressentiment de la doctrine de l'éternel (inépuisable) retour (affirmé activement par l'individu) du même (instant de midi).

2. Le laboratoire aux illusions

Non-sens de l'existence

Tout le processus de transmutation développé dans ce qui précède serait inintelligible, ou le seul effet de cette critique négativiste et insatisfaite que Nietzsche condamne si vigoureusement dans la modernité, si l'acte positif qui le porte, ne s'enracinait pas dans une affirmation. La face positive n'en peut être pressentie dans son originalité qu'à travers la critique des « doctrinaires du but de l'existence » *(GS* § 1) ; expression qui englobe tous ceux qui veulent voiler le non-sens de l'existence en le revêtant du masque trompeur d'interprétations finalisant et ordonnant ce non-sens à quelque sens. Or très vite et très intensément, Nietzsche découvre la non-réductibilité du réel à l'homme ; non seulement un non-rapport, ce qui postulerait encore quelque possible comparaison entre des termes, même disproportionnés, mais rigoureusement la non-comparaison de ce qui est, avec l'homme. Située en fonction de la critique des univers logiques, moraux ou religieux, cette expérience se fait d'abord en un contexte romantique, mais avec une intensité telle que tous les systèmes interprétatifs traditionnels vont faire figure de piètre et risible parade. Il faut en rappeler les composantes, pour mieux saisir que les illusions des buts de l'existence cherchent à en biffer le caractère effrayant.

Le début du fragment « *Vérité et Mensonge au sens extra-moral* », écrit pendant l'été 1873, illustre bien la découverte,

liée à une critique envers les prétentions de la logique humaine. « Dans quelque coin écarté de l'univers répandu dans le scintillement d'innombrables systèmes solaires, il y eut une fois un astre sur lequel des animaux malins inventèrent la connaissance. Ce fut la minute la plus arrogante et la plus mensongère de l' « histoire universelle » : ce ne fut cependant qu'une minute. A peine quelques soupirs de la nature, et l'astre se congela, et les animaux malins durent mourir. — Ainsi quelqu'un pourrait-il inventer une fable, et cependant il serait encore loin d'avoir illustré quelle exception pitoyable, passagère comme une ombre, fugitive, quelle exception sans but et arbitraire, constitue l'intellect humain dans la nature. Il y eut des éternités dans lesquelles il n'était pas ; et lorsque c'en sera fait de lui, il ne se sera rien passé... Si nous pouvions nous entendre avec la mouche, nous nous apercevrions qu'elle aussi évolue dans l'air avec le même pathos, et sent voler en elle le centre de ce monde. Il n'est rien de si récusable et de si piètre dans la nature qui, par un petit souffle de cette force de la connaissance, ne soit aussitôt enflé comme une outre. »

Ce passage (qu'on peut lire en entier à la fin du volume, sous le n° V) ne manque pas de tonalités romantiques qu'évacueront d'autres textes ultérieurs. On peut en juger en le comparant au fragment 14 du *Voyageur et son ombre,* transcrit en appendice sous le numéro VI. On verra s'approfondir une identique méditation qui, délaissant le thème de l'incommensurabilité du cosmos, atteint, à travers une « fable », à une réflexion métaphysique fondamentale : par rapport à ce qui est, l'existence de l'homme, et en elle ce qu'on tient pour « le génie de l'esprit » *(GS* § 354), la conscience intellectuelle n'ajoute ni ne retranche rien. De soi ce qui est n'a nul « besoin » de l'homme ; n'entretient nul rapport avec lui. Ou encore l'existence humaine ne répond à aucune intention, aucune finalité, aucun dessein. Ce qui est, est sans commune mesure avec l'homme. Méditation difficile, tant la fourmi dans la forêt est imbue de

cette illusion selon laquelle la forêt tout entière s'ordonnerait à son propre bien. « Tu ne trouveras jamais celui qui saurait te railler, toi l'individu, entièrement, même en ce que tu as de meilleur, celui qui saurait te représenter avec assez de force pour approcher de la vérité, pauvre mouche, pauvre grenouille, ton incommensurable pauvreté. Pour rire de soi comme il faudrait, à partir du fond de la vérité totale, les meilleurs n'ont pas eu jusqu'ici assez de passion pour le vrai, les plus doués assez de génie » *(GS* § 1). Il faut remarquer ici, tant les contre-sens ont été nombreux, l'essentiel dénuement de l'espèce humaine que cette contemplation amène Nietzsche à reconnaître. Une prise en compte mal située, irrespectueuse de la place et de la coordination des textes, a exalté la doctrine du surhomme et y a vu une prétention prométhéenne à s'égaler au tout des choses. Or les textes rencontrés ici attribuent à l'immodestie grotesque de l'insecte humain la prétention de se gonfler comme une outre. Restera sans doute à articuler cette méditation avec le thème du surhomme, mais le développement de cette articulation doit s'opérer en tenant compte de cette réflexion sur l'inessentialité humaine « face » au tout des choses. Car cette réflexion culmine dans l'affirmation que la réalité se tenant dans une indépendance, dans une « indifférence » majestueuse à l'égard de l'espèce humaine, l'existence est non-sens ; rien n'autorise à la comprendre en fonction d'une finalité globale par rapport à laquelle elle trouverait orientation, but, valeur et signification. Elle est sans raison d'être déchiffrable par rapport à une totalité englobante qui lui donnerait sens.

Un texte du *Crépuscule des Idoles* (1888) reprend, en éliminant tout romantisme, le propos des écrits de 1873 ou du *Gai Savoir* en l'élevant au rang de *doctrine :* « Que peut seulement être *notre* doctrine ? Que personne ne *donne* à l'homme ses qualités, ni Dieu, ni la société, ni ses parents et ses ancêtres, ni *lui-même... Personne* n'est responsable de ce qu'il est là, de ce qu'il est constitué de telle ou telle

façon, de ce qu'il est dans de telles circonstances, dans un tel contexte. La fatalité de son être n'est pas à séparer de la fatalité de tout ce qui a été et sera. Il *n'*est *pas* la conséquence d'une intervention particulière, d'un vouloir, d'un but ; avec lui *n'*a *pas* été faite la tentative d'atteindre à un « idéal d'homme », ou à un « idéal de bonheur », ou à un « idéal de moralité » — il est absurde de vouloir le faire dévier vers un but quel qu'il soit. *Nous* avons inventé le concept de « but » : dans la réalité *il n'y a pas* le but... On est nécessairement, on est un morceau de destinée, on appartient au tout, on *est* dans le tout, — il n'y a rien qui pourrait juger, mesurer, comparer, condamner notre être, car cela voudrait dire juger, mesurer, comparer, condamner le tout... *Mais il n'y a rien hors du tout !* » (Voir ce texte en entier sous le n° XXXII.)

Le prophète de la grande lassitude

A cause même de sa radicalité, une telle méditation est difficile à porter, et, selon l'individu qui y accède, selon la force en lui apte à la vouloir, elle pourra être entendue de manière antinomique : dans un sens réactif, morbide, ou dans un sens affirmateur et créateur. On sait qu'au moment même où l'étudiant Friedrich Nietzsche se dégageait de la croyance chrétienne, sa rencontre avec l'œuvre de *Schopenhauer* eut un rôle décisif. Véritable éblouissement envers une philosophie qui *paraissait,* de prime abord, répondre exactement à la situation de déclin des interprétations religieuses. Il importe d'en situer l'influence en même temps que de montrer sur quels points Nietzsche se dégage rapidement de l'emprise schopenhauérienne. Perspective d'autant plus indispensable à rappeler qu'à oublier de situer l'athéisme nietzschéen dans la ligne de Schopenhauer, on a tendance à le situer dans la ligne de Feuerbach, alors que les deux filiations sont rigoureusement incompatibles et orientent vers deux attitudes et deux philosophes irréconciliables.

Nietzsche ne cessera de proclamer sa dette à Schopenhauer sur un point précis : ce philosophe, le premier, et avec un courage exemplaire, a su tirer les conséquences du déclin du christianisme, donc de la mort de Dieu. Son pessimisme (entendons : son refus décidé d'entrer dans les illusions optimistes développées par les philosophies et les religions fixant *un* sens à l'existence) l'a conduit à poser cette question qui « nous assaille de la plus terrible façon : *l'existence a-t-elle seulement un sens ?,* question, ajoute aussitôt le § 357 du *Gai Savoir,* qui aura besoin de quelques siècles pour être perçue dans toutes ses profondeurs. » Voilà le mérite de Schopenhauer : avoir osé poser « le problème de la *valeur de l'existence* », c'est-à-dire selon le sens premier du terme « valeur », de son poids, de sa densité intrinsèque, question qui surgit « sitôt que nous rejetons loin de nous l'interprétation chrétienne, que nous condamnons sa « signification » comme de la fausse monnaie ». Question à porter longuement comme telle, pour en apprécier la force, pour se déprendre des significations frauduleusement introduites, pour ne pas aussitôt l'annuler par une fuite peureuse. Question légère (ainsi de toute question) dont le poids, comme dans le cas de l'éternel retour, doit peu à peu broyer les certitudes acquises et libérer l'esprit.

Or si Schopenhauer a énoncé la question, on pourrait dire que son pessimisme n'a pas su la porter, du coup en a raté la nouveauté et a manqué d'en avoir les virtualités cachées. Ayant professé en effet l'absence d'harmonie préétablie entre raison humaine et Etre (ou chose en soi), le pessimisme schopenhauérien n'a pas été à même d'affronter ce non-sens (cette non-ordination de l'Etre à l'homme) ; il a succombé à ce « péché originel des philosophes » *(HtH* II § 5) qui consiste à poser à nouveau *un* principe unificateur, entre des « réalités » que l'on proclame pourtant irréductibles... Et Schopenhauer pose ce lien, parce que la faiblesse de la volonté schopenhauérienne ne peut réellement acquiescer à cette découverte que le monde est indifférent à l'homme,

que le tout est sans « souci » de l'espèce humaine. Bien mieux une telle découverte entraîne l'individu faible dans un *dégoût* pessimiste de lui-même, dans la grande lassitude du « tout est vain, rien ne vaut ». En effet l'individu faible, se comparant au tout, prend conscience du caractère dérisoire de son apparaître ; du coup, l'affirmation du non-sens se dégrade en nihilisme accablé. « En lui (en celui qui a fait cette découverte), écrit Schopenhauer, naît un dégoût contre l'essence de la volonté de vivre, dont son phénomène est l'expression, contre cette essence qui est le fond et la substance d'un monde dont il voit la misère lugubre... N'étant rien au fond, qu'un phénomène de la volonté, il cesse de vouloir quoi que ce soit, il se défend d'attacher sa volonté à aucun appui, il s'efforce d'assurer sa parfaite indifférence envers toutes choses » *(Le monde comme volonté et comme représentation.* IV § 68).

Malgré une parenté superficielle, on remarque à quel point cette indifférence est autre que celle que nous avons rencontrée chez Nietzsche. L'indifférence nietzschéenne engage dans un mouvement positif et affirmateur de transformation de soi, en vue de l'acquiescement à ce qui est, hors de toute prise. L'indifférence se développe ici chez un individu las, déçu, désillusionné, et cette désillusion naît d'une illusion majeure : parce qu'il n'est pas le tout ou parce que le tout lui est indifférent, l'individu proclame sa propre vanité ; il conclut, de sa vanité à l'universelle vanité, et prétend que rien n'a de poids, ni de valeur. Il s'engage bien dans un mouvement de détachement, mais dans la seule quête de la négation et du refus, et sur le présupposé qu'en effet rien ne vaut. « La volonté, dit encore Schopenhauer, se détache de la vie ; les jouissances, elle y voit une affirmation de la vie, et elle en a horreur. L'homme arrive à l'état d'abnégation volontaire, de résignation, de calme véritable et d'arrêt absolu du vouloir. » La volonté en vient à ne plus rien vouloir, à vouloir le rien, c'est-à-dire le néant : telle est l'essence du *nihilisme réactif,* né lui-même

de l'illusion humaine de s'égaler au tout ou de connaître la chose en soi, ainsi que de la désillusion que cette illusion ne peut manquer de faire naître. « Au fond, explique Nietzsche dans un inédit de 1888, l'homme a perdu la foi dans sa valeur propre dès qu'à travers lui ce n'est pas un tout infini et de plus de valeur qui agit. »

A ce sentiment du non-sens radical de soi-même et de toute chose, la volonté faible (schopenhauérienne) cherche une *cause,* ou un responsable. L'existence est non-sens, demande-t-elle, pourquoi en est-il ainsi ? Question *éthique* (quelle est la signification pour l'homme de ce non-sens ?), jaillissant dans la suite d'une interrogation *métaphysique* (non-sens du monde), à partir de l'attitude *psychologique* d'une volonté faible, inapte à soutenir l'épreuve du non-sens de l'existence : et cette triple instance doit être notée, car, pour Nietzsche, nul doute qu'une volonté faible ne puisse pas vouloir autre chose que le néant du monde et la quête d'un coupable. En ce sens-là, la « psychologie » consiste à étudier le creuset où se forge l'idéal moral et s'enracine le jugement métaphysique. Le laboratoire aux illusions doit pouvoir être situé, non dans les erreurs du contenu des métaphysiques ou des morales, mais bien plutôt dans la volonté de l'individu qui veut se donner des raisons compensatrices à son propre néant.

Quelle réponse éthique la volonté faible invente-t-elle devant le non-sens de l'existence et son propre néant ? Un fragment d'*Humain trop Humain* retrace cette réponse, et l'on prendra garde au faux renversement de la réponse (schopenhauérienne) par rapport à la réponse (chrétienne) : « Ainsi donc, pas d'homme responsable ? Et tout, plein de faute et de sentiment de culpabilité ? Mais il doit bien y avoir quelque part un pécheur : s'il est désormais impossible, s'il n'est plus permis d'accuser ou de juger l'individu, la pauvre vague dans le nécessaire jeu de vagues du devenir, — eh bien : que le jeu de vagues lui-même, que le devenir soit le pécheur ; là est la volonté libre, là on peut

accuser, être condamné, payer et expier : que *Dieu soit le pécheur et l'homme son rédempteur,* que l'histoire universelle soit faute, condamnation de soi et suicide ; que le criminel se change en son propre juge, le juge en son propre bourreau. » Et Nietzsche d'ajouter : « qu'est-ce que cela sinon un *christianisme renversé ?* » *(HtH* II § 33, voir ce texte en entier sous le n° VII). En effet si le monde est non-sens, clame le prophète de la grande lassitude, c'est qu'il est mauvais, trompeur ; tout se passe comme si une volonté mauvaise organisait toute chose pour un vaste spectacle de dupes. « Le monde avec tout ce qu'il contient, dit Schopenhauer, semble être le jeu sans but et par là incompréhensible d'une éternelle nécessité, d'une insondable et inexorable *ananké.* » C'est bien pourquoi, selon l'interprétation donnée par Nietzsche, puisque l'en-soi des choses (« Dieu ») est coupable, c'est à l'homme de le racheter, et il le fait par la souffrance et l'acceptation lucide, ascétique de son propre néant. « L'homme, seul, dit encore Schopenhauer, vide réellement la coupe de la mort, l'humanité est le seul degré de l'échelle des êtres où la volonté puisse se nier et se détourner complètement de la vie. » Sachant le non-sens et le voulant activement par la négation de soi, l'homme rachète l'univers mauvais, non en lui donnant sens, mais en se perdant dans le non-sens reconnu et voulu...

Lassitude ou justice ?

Il ne fait pas de doute que Nietzsche ait consenti un temps à cette grande lassitude ; elle a remplacé, en l'inversant, le christianisme répudié : au lieu du Dieu bon, la chose en soi ou une volonté mauvaise ; au lieu de l'homme pécheur devant Dieu, l'homme sauvant le monde en aquiesçant à la volonté mauvaise ; au lieu de la condamnation du monde par le péché, sa condamnation au nom de son évanescence, de sa vacuité, de sa dérision ; autant de

pseudo-renversements qui sauvent l'essentiel de la morale chrétienne, puisque Schopenhauer identifie pitié et négation du vouloir-vivre, pitié et renoncement à soi-même. C'est très vraisemblablement à cette période schopenhauérienne que fait allusion le début du chant « De ceux des arrière-mondes », au livre 1 du *Zarathoustra,* — et non pas à la religion chrétienne en tant que telle : « Zarathoustra lui aussi, autrefois, projeta son illusion au-delà de l'homme, comme tous ceux des arrière-mondes. Œuvre d'un dieu souffrant et tourmenté, tel me parut alors le monde. Rêve me parut alors le monde, et poème inventé par un dieu ; nuée irisée déployée devant les yeux d'un divin mécontent. Bien et mal, joie et peine, moi et toi — tout cela me parut nuée irisée devant des yeux créateurs. Détourner son regard de lui-même, voilà ce que voulut le créateur — alors il créa le monde... le monde, jadis, me semblait joie énivrante et oubli de soi... Hélas, mes frères, ce Dieu que je créais, était œuvre et illusion humaines contre tous les dieux. Il était homme, et seulement un pauvre morceau d'homme et de moi : c'est de ma propre cendre et de mon brasier qu'il me vint, ce fantôme, et véritablement ! Il ne me venait point de l'au-delà ! » Ainsi l'homme qui ne se reconnaît que cendre et se prend pour illusion évanescente, engendre un dieu à son image : être falot et évanescent. La volonté humaine non créatrice qui ne peut vouloir le monde dans sa dure réalité inaltérable se suscite un dieu qui crée pour se détourner de sa propre inconsistance, et produit un monde illusoire. Tel homme, tel dieu. Ou encore la volonté faible *(psychologie)* se donne un monde inconsistant *(métaphysique)* et une *morale* de la négation de soi.

Ce diagnostic porte un jugement sur l'origine de la représentation du monde ainsi exposé. Il n'oriente pas vers une critique théorique de la métaphysique schopenhauérienne, ni même vers une dénonciation des effets pervers de sa morale (encore que Nietzsche reconnaisse combien le piétisme moral l'a intérieurement et physiquement ruiné) ;

il sonde la volonté malade qui cherche un responsable (un coupable) à sa faiblesse. Aussi le texte cité plus haut, de *Humain trop Humain* contient-il une conclusion doublement remarquable : « l'erreur (de Schopenhauer) ne réside pas seulement dans le sentiment : « je suis responsable », mais aussi bien dans son contraire : « je ne le suis pas, mais il faut bien que quelqu'un, n'importe qui, le soit ». — C'est justement ce qui n'est pas vrai : donc le philosophe doit dire comme le Christ : « ne jugez point ! », et la dernière différence entre les têtes philosophiques et les autres serait que les premiers veulent *être justes,* les autres voulant *être juges* » (II § 33). La fausse tentative réside donc dans la recherche d'un coupable ; et ici pointe le *thème de l'innocence ;* cette tentation, dénoncée par Jésus, provient d'une volonté de juger, et non dans une volonté de justice qui reconnaît à chaque réalité son *droit* propre.

C'est là qu'apparaît la différence fondamentale entre nihilisme schopenhauérien et nihilisme nietzschéen, et que s'esquissent les traits caractéristiques de l' « athéisme » nietzschéen. Devant la question du sens de l'existence, Schopenhauer a finalement retrouvé l'attitude traditionnelle : celle qui veut juger, prononcer, décider. Attitude contradictoire avec elle-même, puisqu'elle affirme en même temps la non-comparaison de la réalité, donc l'impossibilité de *la* juger ! Elle prétend à la fois que le monde est incommensurable, et elle le pèse sur ses petites balances. Elle refuse tout rapport, et elle inscrit à nouveau cette minuscule conjonction si risible : l'homme *et* le monde, comme s'il s'agissait de deux termes aptes à être reliés ou appréciés l'un par rapport à l'autre... Bien plus : en jugeant le monde comme mauvais, elle met l'homme *au-dessus* du monde, elle le mesure à une aune humaine alors qu'elle en reconnaît le caractère non-divin et non-humain : « Toute cette attitude : « L'homme *contre* le monde », l'homme en temps que principe « négateur du monde », l'homme en tant que mesure de valeur des choses, en tant que juge des mondes qui va

jusqu'à mettre l'existence même dans le plateau de sa balance et l'estime trop légère, — le prodigieux mauvais goût de cette attitude nous est venu comme tel à la conscience et il nous répugne — nous rions déjà quand nous trouvons mis l'un à côté de l'autre « homme *et* monde », séparés par la sublime prétention du petit mot « et » ! » Un peu antérieurement, ce même fragment intitulé « notre point d'interrogation » *(GS* § 346), indique à partir de quel retournement, opéré en lui-même, l'auteur parle : « en effet le monde *n'*a *pas* la valeur que nous avions cru, c'est à peu près la chose la plus certaine. » Mais il poursuit aussitôt par la mise en question de la dénégation réactive de Schopenhauer : « nous nous gardons sans doute de dire que le monde a *moins* de valeur : il nous semble même risible aujourd'hui que l'homme voulût prétendre inventer des valeurs qui dussent *surpasser* le monde effectif, — voilà justement ce dont nous sommes désabusés comme d'une aberration exubérante de la vanité et de la déraison humaines, qui longtemps n'a pas été reconnue comme telle ». Car si l'homme juge le monde mauvais, n'est-ce pas qu'il s'estime, lui, « trop bon » pour ce monde et en droit de se constituer accusateur ?

Ainsi apparaissent l'idée et l'originalité d'une attitude *autre :* pourquoi la reconnaissance du non-sens dégénérerait-elle en nihilisme décadent, pourquoi conclurait-elle à la méchanceté du monde, à la culpabilité du devenir, à l'horreur de l'existence humaine ? Pourquoi le nihilisme serait-il nécessairement décadent et non pas affirmateur, positif ? pourquoi l'affirmation de la non-finalité humaine de l'univers signifierait-elle écrasement de l'individu, entraînerait-elle chez lui dégoût, sens de l'absurde, romantisme de « l'être-jeté-là » ? Si vraiment le tout est le tout, hors duquel rien n'est, et tel qu'aucun jugement ne l'atteint, pourquoi l'individu humain devrait-il se sentir écrasé, « de trop », « floué » selon l'expression d'un nihiliste contemporain ? Si l'individu en conclut ainsi, est-ce « la faute » du tout ?

faut-il accuser le monde d'être ce qu'il est ? la réalité, d'être abîme insondable ? ne faut-il pas plutôt demander à l'individu pourquoi il est, lui, incapable de vouloir activement ce qui est, pourquoi il déchiffre l'indifférence du réel en termes d'écrasement contre lui-même ? Si la réalité n'a rien à voir avec nos appréciations, pourquoi en conclure à l'absurdité des choses, et au non-sens de l'homme ? Bien au contraire : puisqu'aucun sens n'est pré-établi, puisque l'univers n'est pas *fait pour* l'homme, puisque, dans cet aveu, l'individu peut vouloir l'infinité non-humaine et non accessible, pourquoi ne pas créer une attitude *juste,* en reconnaissant la justice des choses ? Autant de questions que l'on ne peut que suggérer en ce point du « voyage » : mais puisque la volonté faible et malade porte un jugement dépréciateur *(morale)* sur une réalité qui la condamne *(métaphysique* ou religion), pourquoi une volonté forte *(psychologie)* ne pourrait-elle pas vouloir ce qui est, en en reconnaissant l'*innocence* et l'infinité pluriforme et surabondante ?

Ces questions manifestent clairement qu'aux yeux de Nietzsche, la vieille appréciation dépréciative de la réalité dépend de la volonté qui la pose ; par conséquent celle-ci perdurera sous des formes éventuellement nouvelles, tant que la volonté ne sera pas altérée, devenue autre, métamorphosée, tant que, de volonté de faiblesse, elle ne sera pas devenue volonté de puissance, c'est-à-dire (simple suggestion pour écarter les contre-sens) volonté apte à affirmer positivement ce qui vit sans rapport avec elle.

Sans développer encore cette insinuation, on peut situer ici l'extrême différence de l'athéisme nietzschéen par rapport à la lignée de *Feuerbach.* Sans doute par routine, ou par simplification, les commentateurs situent volontiers le philosophe de la mort de Dieu (on reviendra d'ailleurs sur cette expression) en continuité avec Feuerbach : puisque l'essence divine n'est qu'une projection illusoire et fantastique de l'homme, puisqu'elle n'est rien que l'homme inconscient de lui-même, l'athéisme, dit-on, est cet humanisme

par lequel l'homme reprend en soi les attributs divins faussement hypostasiés. Or Nietzsche se situe aux antipodes d'une telle conception ; on pourrait même dire qu'il en est la négation la plus décidée. D'abord la filiation intellectuelle est à décrire du côté de Schopenhauer, non du côté de Feuerbach, nous l'avons vu ; ensuite cette filiation situe l'expérience nietzschéenne à l'opposé d'une affirmation prométhéenne ou simplement humaniste de l'homme, puisqu'elle se déploie sur le fond de l'expérience schopenhauérienne du néant de toutes choses, donc aussi de l'homme ; enfin Nietzsche n'eût vu dans la prétention de Feuerbach que le dernier avatar de la folle prétention humaine à mesurer les choses à partir de soi, mieux même, à nommer « homme » la réalité que l'homme n'est pas. Il eût vu, dans ce type d'athéisme, l'achèvement du plébéianisme de l'esprit pour qui « *différence engendre haine* » (*PBM* § 263) et qui n'a de cesse de ruiner la différence pour instaurer partout la plate identité. Il y eût vu ce manque de respect qui, sapant l'altérité des choses, commande les attitudes les plus quotidiennes (nous savons que l'attitude pour les choses lointaines se joue dans l'attitude envers les plus proches). « La vulgarité de maintes natures jaillit comme un eau malpropre en face d'un vase sacré, d'un objet précieux conservé dans un écrin, d'un livre marqué du signe d'une grande destinée... On a atteint un grand résultat, quand on a réussi à inculquer à la grande masse (aux esprits creux et aux étourdis de toutes sortes), qu'ils n'ont pas le droit de toucher à tout, qu'il existe des expériences sacrées devant lesquelles ils ont à retirer leurs chaussures et à surveiller leurs mains sales, — c'est là presque le plus haut degré d'humanité pour eux. Inversement, il n'est peut-être rien de plus répugnant, chez les gens dits cultivés, les fidèles des « idées modernes », que le manque de pudeur, l'insolente familiarité avec lesquels ils touchent tout, lèchent tout, palpent tout. » L'impudeur de l'homme (moderne) qui rapporte à soi le tout des choses, peut-elle être confondue avec la

pudeur nietzschéenne ? Mais comment l'esprit malade incapable de voir autre chose dans la « différence » que le principe ou la virtualité d'une accusation de lui-même, pourrait-il *entendre* cela sans le dégrader ?

La maladie religieuse

Il fallait avoir situé l'influence de la pensée schopenhauérienne sur Nietzsche, et suggéré en quoi le « gai savoir » va s'opposer au nihilisme décadent, à la philosophie du « tout est vain », pour pouvoir maintenant apprécier la critique nietzschéenne de la religion. L'erreur de beaucoup d'interprètes consiste à inscrire l'annonce nietzschéenne de la mort de Dieu dans la ligne des philosophies post-hégéliennes humanistes ; elle aboutit ainsi à manquer l'originalité du propos ; car cette optique-là amène à défendre la thèse selon laquelle l'homme, biffant Dieu, prend sa place selon le propros délibéré de nier toute réalité autre que soi. Or ce qui précède donne à entendre d'une part que, selon Nietzsche, il n'est justement rien de si difficile, peut-être même d'impossible à l'homme, que d'avouer l'irréductibilité des choses par rapport à sa prétention de les dominer, d'autre part que la volonté de mesurer la réalité, de se placer au-dessus d'elle pour l'« apprécier » en sa totalité *est* la dépréciation même de la réalité. Car une telle appréciation dépréciative se déploie en niant ce qui est ; elle est pourvoyeuse d'illusions, parce qu'elle s'enracine dans une volonté illusoire, inapte à vouloir ce qui diffère d'elle, à se vouloir elle-même différente.

On est dès lors en mesure de comprendre ce que Nietzsche appelle « l'origine de la religion », ou de comprendre pourquoi l'homme veut la religion. La réponse est nette : dans la religion, c'est l'homme qui se veut lui-même, ou, négativement, il refuse de vouloir ce qui réellement et fondamentalement échapperait à ses prises. C'est pourquoi cette

attitude (religion) est maladive : elle est cohérente avec une faiblesse intrinsèque qui tend à ne pas vouloir voir ce qui est, qui cherche à s'aveugler sur ce qui la gêne. De ce point de vue le diagnostic sur la maladie reste, de bout en bout de l'œuvre, ferme et sans concession : « *jamais encore, ni directement ni indirectement, ni sous forme de dogme ni sous forme de parabole, une religion n'a contenu de vérité* » (*HtH* I § 110, souligné dans le texte). Elle est intrinsèquement illusoire : d'abord au niveau du contenu des énoncés de ses dogmes ou de ses rites, et sur ce point Nietzsche s'écarte de Schopenhauer pour qui les religions véhiculent sur mode symbolique et imagé, de manière populaire, accessible aux masses, ce que la philosophie critique découvre par son cheminement propre, en dépouillant les revêtements mythiques des religions ; ensuite en elle-même, et comme attitude : c'est ce point d'ailleurs qui fonde le jugement concernant la fausseté intrinsèque des contenus. On s'y arrêtera davantage, car il touche à une thèse fondamentale.

Celle-ci est clairement énoncée, à la suite du passage précédemment cité : « Toute religion est née de la peur et du besoin, c'est par les voies de la raison égarée qu'elle s'est insinuée dans l'existence. » Il faut bien mesurer la rigueur de ce jugement en fonction de ce qui précède. Certes le dernier membre de la phrase attribue à un égarement de la seule raison l'origine de la religion : mais, d'une part, ce propos s'articule mal à la critique développée dans le même paragraphe contre l'explication intellectualiste de la religion par la philosophie des Lumières ; d'autre part, l'évolution de Nietzsche l'amènera à découvrir que la raison ne s'égare qu'en fonction de la volonté qui veut l'illusion, donc que ce qui s'opère dans la sphère de la rationalité est à analyser « généalogiquement » et à rapporter à un ensemble de forces psychiques et biologiques bien plus décisives. Si en effet la religion provenait d'une erreur de la raison, il suffirait de ramener celle-ci sur la voie droite ;

sans doute, au cours d'une période plus intellectualiste (celle de notre texte justement), Nietzsche suggère que la science pourrait ainsi servir de remède, mais il s'aperçoit vite que la science peut constituer un semblable égarement, et surtout qu'elle ne peut calmer ou annuler cette peur viscérale de l'être humain, où les religions, même les plus aberrantes, puisent leur force persuasive.

Car la peur n'est pas un sentiment passager et superficiel : elle trouve son origine dans la situation humaine, précédemment décrite, dans ce pressentiment que le monde n'a pas de sens, qu'il n'est pas « à la disposition de » l'homme, que celui-ci ne trouve dans l'univers aucune garantie, sinon la constante démonstration de sa fragilité, de son inutilité, bref de son néant. Sans doute, parlant des religions primitives, le § 111 de *Humain trop humain* reconnaît que l'expérience primitive de la nature est plutôt celle d'une réalité capricieuse, douée d'une liberté totale à l'égard de l'homme, dénuée de toute règle, donc de régularité. Effrayante à ce titre, parce qu'on la croit peuplée d'êtres arbitraires, ou animée par une volonté dont les principes directeurs échappent. Mais que la nature apparaisse comme « l'emprise de l'arbitraire, d'une puissance supérieure, plus même, comme un degré plus qu'humain, de l'existence, comme Dieu », ou qu'elle apparaisse au moderne comme une « grande horloge » dont on ne détient pas la clé, le *rapport* de l'homme à la nature reste analogue : celui d'un être limité à une puissance non domestiquée. La religion naît du désir de surmonter ce rapport : « la réflexion des hommes croyant à la magie et au miracle tend à *imposer une loi à la nature :* — et, en bref, le culte religieux est le résultat de cette réflexion. Le problème que ces hommes se posaient, s'apparente on ne peut plus étroitement à celui-ci : comment la race *la plus faible* pourra-t-elle néanmoins dicter des lois à *la plus forte,* l'obliger, diriger ses actions ? » Ainsi la religion naît-elle de la réaction de la créature pour faire main-mise sur ce qui la dépasse — et

l'effraye à ce titre. La peur est donc peur devant l'inconnu, l'inouï, le neuf, le non-humain, le non-maîtrisé. La religion est l'organisation culturelle, morale et dogmatique (en certains cas) de cette tentative d'appropriation humaine trop humaine de l'inconnu.

Présupposition psychologique

Toutefois l'expérience de la maladie va jouer chez Nietzsche un rôle décisif pour l'approfondissement de cette analyse, — ainsi d'ailleurs que pour l'ensemble de sa philosophie, comme le montre clairement la préface (1886) du *Gai Savoir.* A cette critique encore grossière, inspirée par un rationalisme assez superficiel, mais où s'esquisse l'idée d'une réaction vitale de l'homme contre l'inconnu inquiétant, va succéder une critique qui, sans renier ces points, affine la « psychologie » de l'homme religieux. Ainsi, dans le creuset de sa propre maladie, sous la torture des angoisses ébranlant son être jusqu'en ses racines, le malade qui sait faire de sa maladie une expérience active, sort de « ce monde de brume, confortable et chaud, où s'avance sans arrière-pensées le bien-portant ». « L'être profondément souffrant jette sur les choses, *du fond* de son mal, un regard d'une épouvantable froideur » (*A* § 114). « La connaissance propre à l'être souffrant », selon le titre du fragment, lui fait découvrir que la nature inconnue suscitant l'effroi est en réalité tout à fait proche : celle du *corps ;* que la puissance non maîtrisée l'habite lui-même en cette profondeur insondable qu'est l'architecture corporelle et psychique. Le malade peut savoir ce qu'ignore (ou veut ignorer) le bien-portant : le corps n'est pas une réalité une, constituée une fois pour toutes, il est pluralité de forces, de pulsions opposées les unes aux autres, antagonisme jamais parfaitement surmonté. Or le pressentiment que son propre corps est lui-même abîme dont le « sujet » ne détient pas la clé, sauf par ses prétentions illusoires, suscite une peur d'autant

plus redoutée que l'individu en est le lieu. Tel est le contexte de l'analyse nietzschéenne du *ressentiment* : on va en énoncer la place dans la critique de la religion.

La peur devant l'inconnu est peur devant (et dans) son propre corps : angoisse de la complexité des forces qui le constituent, angoisse devant des pulsions non maîtrisées et, à ce titre, inavouables, angoisse devant un ensemble opaque à un libre-arbitre souverain, ne serait-ce que par la présence latente de la maladie, virtuelle de la mort. Le corps est vécu comme traversé et constitué par une *puissance vitale* dont le sujet n'est ni le principe, ni la fin. Du coup l'altérité n'a plus la figure (lointaine) du cosmos : elle a celle de la proximité la plus étroite. Mon corps, moi-même, est un autre. Assurément cet abîme que chacun est pour soi, pourrait ne pas susciter la peur chez un être capable de vouloir et d'affirmer l'altérité. Mais, de fait, sauf chez quelques-uns que la présence de la vie en eux comme puissance mystérieuse et indifférente pousse à l'action dans une sorte de fuite en avant, cette altérité constitutive et apparemment insurmontable est au principe du *ressentiment*. Le ressentiment est en effet la réaction devant une altérité insupportable en tant qu'altérité : je suis constitutivement autre que moi, habité par la vie que je ne détiens pas, *et* je ne peux supporter cette étrangeté. Premier moment du ressentiment qui en suscite un second, l'individu divisé vitalement en lui-même, anxieux devant la vie qu'il est *et* qu'il n'est pas, cherche à biffer cette altérité, à la nier partout où il la *pressent*, ou à se forger une unité qui fasse *comme si* l'altérité était seconde, transitoire, inessentielle. Il tente donc de se donner, ce que la *Généalogie de la Morale* appelle un idéal ascétique, ou, plus exactement, il se donne *à* un idéal ascétique. Celui-ci ne se définit pas principalement par son contenu, mais comme moyen de l'homme angoissé de surmonter son angoisse, comme *moyen vital de vivre en neutralisant la vie*, ruse par laquelle le faible perdure dans la vie en luttant contre elle (en tant que puissance

indifférente). Ainsi le faible va-t-il faire servir cette vie redoutée en l'ordonnant à sa propre garantie, niant l'altérité pour la rapporter à soi, l'utiliser à sa propre conservation. Il s'appuie sur la vie pour la nier en ce qu'elle a d'inquiétant, voire même d'horrible. Retournement caractéristique du ressentiment qu'on peut exprimer en termes logiques : négation de l'autre au profit de l'affermissement de soi. (Voir le texte n° XXVI).

Présupposition politique
(l'athéisme, une seconde innocence ?)

La religion trouve crédibilité et force dans cette perspective ; mais si on en entrevoit le rôle compensateur et en même temps utile (la religion permet de surmonter — illusoirement — la vie), il faut remarquer que la religion ne crée pas le ressentiment ni la mauvaise conscience ; selon Nietzsche, l'homme est naturellement maladif, ou enclin à la maladie. La religion, surtout la religion de type ascétique, intervient comme un facteur, à vrai dire essentiel, dans la genèse de l'homme comme mauvaise conscience. Son rôle et sa nature n'apparaissent d'ailleurs tout à fait que si, avec la *présupposition psychologique* que l'on vient de retracer à grands traits, on ajoute la *présupposition politique* de cette genèse, pour parler comme la Deuxième Dissertation de la *Généalogie de la Morale* (§ 17).

L'analyse développée dans les pages précédentes pourrait donner à penser que la réflexion de Nietzsche sur la religion se développe de manière anhistorique. En réalité, il n'en est rien. D'ailleurs il serait plus exact de parler ici des religions, notamment des religions primitives que de la religion au singulier. En outre l'étude de l'idéal ascétique n'est qu'une tentative pour interpréter le foisonnement et la prolifération des tortures de toutes sortes que l'humanité s'est infligée au long de son histoire, au nom des morales, des traditions sociales ou religieuses. Nietzsche cherche à

comprendre par quel mystère l'homme que tout porte à la vie, passe son temps, et de nos jours encore, à détruire cette vie, à inventer des moyens de se faire souffrir, comment même, en un sens, l'organisation sociale se déploie telle une vaste entreprise de destructions et de contraintes... La présupposition psychologique de cette torture de soi-même sur une échelle collective a été développée précédemment : elle est à situer encore dans son contexte social et politique. La mauvaise conscience s'est constituée au sein de sociétés marquées par la violence et le danger : l'autre y *est* le danger mortel (ennemi extérieur au clan ou à la tribu, divinités capricieuses, ancêtre imposant des traditions rigoureuses, voisin le plus proche s'il trahit ou ne remplit pas sa tâche, etc.). La nécessité vitale de survivre renforce le sentiment d'une dépendance à l'égard d'autrui, notamment des ancêtres et de la divinité.

Mais ces sociétés sont loin de notre modernité. Même si ce que Nietzsche appelle « la moralité des mœurs », c'est-à-dire l'époque de la contrainte sociale barbare et inflexible du groupe sur l'individu, est révolue, le souvenir de cette condition primitive du devenir-homme hante l'inconscient. Cette hypothèse ne suffirait pas à éliminer une perspective tentante : puisque l'on a montré que la religion était liée à un contexte de crainte et de culpabilité (envers les ancêtres, envers la nature, envers soi-même), ne pourrait-on pas dire que « *l'athéisme est inséparable d'une sorte de seconde innocence* » ? ou encore que la disparition des sociétés de contrainte au profit de sociétés favorables à l'individu coïncidera avec l'instauration d'un athéisme innocent ?

C'est ce que lisent en effet bien des commentateurs pressés à la fin du § 20 de la deuxième dissertation de la *Généalogie*. Et ils présentent Nietzsche comme le philosophe de cet athéisme serein qui marque la cité séculière assurée sur ses bases, ou qui inspire l'homme moderne maître, comme on sait, de sa maturité, et imperméable aux mythes générateurs de cauchemars dans une humanité plus primitive.

Or la thèse de l'athéisme innocent ne tient que par le refus de lire les passages qui suivent le § 20...

On pourrait rêver en effet qu'avec la disparition des sociétés de contrainte primitive, s'éteigne le sentiment de culpabilité, ou le ressentiment. Mais ce serait oublier que le ressentiment, effet ou réaction de surface, renvoie à cette structure inconsciente qui a nom : *mauvaise conscience*. Ou encore, pour adopter une perspective génétique, on dira que la *présupposition psychologique* de la mauvaise conscience va de pair avec une *présupposition politique*. C'est parce que l'individu est pris entre les griffes d'une organisation étatique, guerrière, qu'il ne peut pas réagir ses réactions. L'impossibilité de se porter soi-même en son altérité physique et psychique engage, on l'a vu, dans une tentative de nier cette altérité, donc à réagir à cette réaction, à nier la souffrance expérimentée en s'étourdissant dans des activités multiformes : la dépense d'énergie, la souffrance plus grande encore que celle que l'on vit, suscitée par l'activité (guerrière, technique, politique, etc.), font oublier, ou renvoient au second plan, la souffrance intime. Par cette effroyable compensation, l'individu guérit ou étourdit sa souffrance par une autre souffrance (sacrifice de soi, dévouement, etc.). Or l'organisation politique impose des remparts à l'expression du ressentiment et « *empêche* l'homme de se libérer vers l'extérieur ». Cela est vrai des sociétés primitives : cela le reste encore dans cette vaste contrainte que forment les Etats modernes. La société politique prive l'individu d'agir librement ses réactions, et l'enferme par conséquent dans une étroitesse opprimante : « tous les instincts qui ne se libèrent pas vers l'extérieur, *se retournent vers le dedans* — c'est ce que j'appelle *l'intériorisation de l'homme* » (*G.M.* II § 16). Telle est la condition d'apparition, psychologique *et* politique, de « la maladie la plus grave et la plus inquiétante, dont l'humanité n'est pas encore guérie, l'homme souffrant *de l'homme*, de soi-même : conséquence d'une séparation violente avec son

passé animal, d'un saut, d'une chute dans un nouvel état, dans de nouvelles conditions d'existence, d'une déclaration de guerre contre les anciens instincts sur lesquels s'étaient appuyés jusqu'alors sa force, son plaisir et ce qu'il avait de redoutable. » Or ce retournement sur soi et contre soi d'instincts voués à l'expression crée la *mauvaise conscience* comme ce milieu interne où l'homme est pour lui-même déchirement sans exutoire possible. « On aura sans doute deviné *ce qui* s'est passé en réalité avec tout cela et *sous le couvert* de tout cela : la volonté de se torturer soi-même, la cruauté rentrée de l'homme-animal refoulé dans sa vie intérieure, repoussé en lui-même, enfermé dans l' « Etat » pour être apprivoisé, et qui a inventé la mauvaise conscience pour se faire du mal, après que l'issue *naturelle* de la volonté de faire du mal eût été bouchée, — cet homme de la mauvaise conscience s'est emparé de la présupposition religieuse pour porter son propre supplice à un degré de dureté et de subtilité horrible » (§ 22).

Ainsi la contrainte étatique primitive pose la condition politique du développement de la mauvaise conscience ; une telle condition joue toujours à nouveau dans l'éducation donnée à l'enfant ; assurément les sociétés modernes ne font que rarement jouer la contrainte externe des sociétés primitives, mais, comme le fait voir la 3e Dissertation de la *Généalogie*, elles ont *intériorisé* ces contraintes en les transformant en idéaux désirables : le progrès, la science, l'athéisme lui-même (§ 27). De la sorte, le moderne qui rêve d'un athéisme innocent ou de la suppression de la culpabilité est doublement naïf : il ignore l'enracinement psychologique de la maladie humaine ; il méconnaît la subtilité des contraintes modernes intériorisées en vue d'assurer le développement social.

Il faut bien peser ici les termes de la conclusion : *naturellement*, selon Nietzsche, l'animal-homme est dans la situation précaire de ne pas pouvoir se porter lui-même en ce qu'il a de plus étranger (son animalité corporelle) ;

historiquement, l'organisation politique interdit la libération des instincts, en sorte que la vie sociale contraignante crée la mauvaise conscience, comme une instance désormais constitutive de l'homme : l'homme est malade de lui-même. On évitera donc de dire que la cause du mal provient de la société, ou de la religion. Elle vient de l'homme (social et religieux). C'est dire aussi que si la maladie est à ce point constitutive de l'homme, la seule baisse de pression de la contrainte sociale, ou la baisse de la culpabilité ne supprimera par cette maladie qu'*est* l'homme. Bien plutôt la citation donnée à l'instant permet de comprendre que la religion a permis à l'homme de la mauvaise conscience de trouver un exutoire (illusoire) à sa souffrance : s'étant emparé de l'hypothèse religieuse, de quoi s'emparerait-il si cette hypothèse ne s'offrait plus à lui ? sa maladie ne trouverait-elle pas une satisfaction dans d'autres idoles ? Bref pas plus que la religion n'a rendu l'homme malade, l'athéisme, de soi, ne le rend sain.

La volonté de croyance

Le parcours de cette analyse fait aussi toucher du doigt les nuances, sans doute aussi les ambiguïtés de la critique nietzschéenne de la religion : certains textes donnent à penser qu'ils développent une « explication » de la religion, assimilée à « un sentiment physiologique d'inhibitions » (*GM* III § 17), ou, ce qui introduit le rôle de la psychologie et de l'imaginaire, que la religion est « une *erreur* d'interprétations de certains processus naturels » (*GS* § 151) ; d'autres laissent entendre que l'homme déjà malade par sa situation originaire et historique s'empare de l'hypothèse religieuse et qu'elle lui « sert » à multiplier sa torture ; en ce cas la religion est une « altération de la personnalité » (*Inédit* de 1888). Il ne s'agit pas de biffer des incohérences, voire des contradictions : elles ont leur place en toute

pensée vivante, qui ne se borne pas à la morne répétition d'une idée fixe ; elles font entendre aussi que devant un phénomène que Nietzsche reconnaît très vaste et requérant de multiples approches (*PBM* § 45), il n'y a pas de réponse simple et unique. Mais surtout à travers des jugements contrastés se dessine une ligne d'interprétation ferme : Nietzsche attaque moins la religion en elle-même (puisqu'il reconnaît des religions du oui, puisque les religions même morbides ont produit des résultats bénéfiques, puisque, jusque dans ses aberrations, l'homme témoigne encore de sa force et de sa beauté), qu'il ne vise ce qui se joue dans la religion, plus exactement *ce qui, en l'homme, veut la religion.* C'est pourquoi le fragment 347 du *Gai Savoir,* « les croyants et leur besoin de croyance » nous paraît fournir l'optique nietzschéenne la plus exacte en ce domaine : le soupçon porte moins sur la religion en elle-même (dans son origine, ou dans son organisation cultuelle, dogmatique, morale) que sur le croyant qui veut la croyance. La notion d'analyse généalogique recouvre justement cette interrogation sur ce qui dans l'individu désire la croyance. Autour d'elle peuvent se synthétiser toutes les approches antérieures. (Le fragment est reproduit en entier sous le n° XVII.)

Pour analyser le phénomène de la croyance, on ne peut s'en tenir à son contenu rationnel : en effet la variété et les contradictions des credos, sans parler des absurdités qu'ils contiennent, montrent bien que le croyant ne croit pas à cause de la rationalité de la religion. Il faut donc se demander *qui* veut croire à de telles aberrations (éventuelles) : pourquoi a-t-on besoin de croire, contre toute démonstration, à l'incohérence des dogmes ou à la brutalité répressive des morales ? La prise en considération de la volonté permet d'avancer que l'intérêt pour la croyance vient de sa rigueur, de sa fixité, de sa stabilité : croire fournit un point fixe qui donne le sentiment de savoir à quoi s'en tenir (au sujet de Dieu, de la destinée, de soi-même, etc.). Mais qui peut vouloir la vérité à tout prix,

sinon une volonté faible, inconsistante, incapable ou de trouver en elle cette fermeté, ou de jouer avec la multiplicité des interprétations ? « La croyance se trouve toujours convoitée avec le plus d'urgence là même où la volonté fait défaut. » La croyance s'installe comme volonté de substitution, et du coup résoud l'angoisse de l'individu devant lui-même. Effrayé, comme on a vu, par la disparité non unifiable qu'il est lui-même, distendu par les besoins instinctifs pluriformes, l'individu trouve dans la croyance le principe à partir duquel il va pouvoir (croire pouvoir) unifier sa personnalité. « Moins un individu sait commander, plus il appelle impérieusement quelqu'un qui commande avec sévérité dieu, prince, classe sociale, médecin, confesseur, dogme, conscience de parti. » La croyance trouve donc son appui dans un dieu, mais, comme on le voit à nouveau ici, le phénomène de croyance joue aussi dans des sphères non religieuses : on peut chercher à résoudre le non-sens de sa vie et lui donner une unité en s'oubliant dans le service d'un parti, en se dévouant pour les pauvres ou les exploités, etc. Ces êtres deviennent ce qui commande au vouloir, d'ailleurs de manière imaginaire, car le faible a besoin d'inventer une puissance exigeante, et il proclamera sa foi en un Dieu de justice, en un prolétariat exploité, en l'urgence de la lutte contre l'exploitation des pauvres, etc. « Le fanatisme est en effet l'unique " force de volonté " à laquelle puissent être amenés aussi les faibles et les incertains. » « Là où un homme en arrive à se convaincre à fond qu'il faut qu'on lui commande, il devient " croyant ". »

En un mot, la religion n'est aussi perverse que parce qu'elle est le moyen par lequel le faible s'affirme lui-même par l'intermédiaire de la divinité. Dieu *sert* à l'existence de la créature maladive. C'est pourquoi celle-ci s'invente un Dieu d'autant plus puissant ou miséricordieux, qu'elle est faible et avaricieuse. Par cette invention elle se hausse au-dessus d'elle-même et se donne un moyen d'oublier sa faiblesse.

Le faux monnayage chrétien : l'interprétation dévalorisante

Peut-être le lecteur, à parcourir ces pages, aura-t-il l'impression d'entendre des « thèses », rien de plus qu'une théorie critique, particulièrement malveillante, du phénomène religieux. S'il est lui-même croyant, il estimera que si cette critique touche une religion défigurée, elle n'atteint pas le christianisme authentique (lequel ?). S'il se tient à l'écart de tout système de croyances, il pensera pouvoir rester hors circuit, assistant à un règlement de comptes qui ne le concerne pas. Mais le croyant risquerait fort de démontrer à ses dépens la validité de la critique nietzschéenne, car elle frappe précisément cette attitude toujours dédoublée, située ailleurs que là où elle est, qui sépare la cause de son effet, attitude de faible qui n'ose pas avouer son corps et la visibilité qu'il offre et en appelle du corps imparfait à l'âme parfaite. De son côté, le « non-croyant » devrait prendre garde à l'extension de la volonté de croyance, selon Nietzsche : suffit-il d'avoir donné son congé à « Dieu », à la « religion », pour ne plus vouloir à tout prix se fixer une certitude qui confère consistance et justification à la vie ? En tout cas, l'un et l'autre auraient à se rappeler qu'il s'agit ici du témoignage d'un homme et que cet homme estime avoir éprouvé dans sa chair et dans son âme à la fois les effets de la maladie qu'il dénonce et le prix de toute tentative pour atteindre à la « grande santé ». Simple parenthèse pour rappeler l'enjeu personnel du débat : il s'agit d'un homme qui s'expose, mais qui s'adresse aussi aux très rares aptes à l'entendre, parce que rares sont aussi ceux qui sont prêts à s'exposer eux-mêmes dans la rencontre.

Ce qui précède concerne, à la vérité, le phénomène religieux dans sa généralité, ou la volonté de croyance, si l'on considère selon le point de vue typiquement nietzschéen, *celui qui* ou *ce qui veut la croyance* en l'homme. Le

« combat » mené contre le christianisme se développe bien dans ce champ-là, mais cependant de manière plus précise. En effet le christianisme, il vaudrait mieux dire : le judéo-christianisme, religion historique, ne trouve toute sa force persuasive que parce qu'il s'adresse à une humanité *déjà* malade. Il tire sa crédibilité en tant que, discernant une situation humaine précise, il en offre *une interprétation* grâce à laquelle l'individu ou les groupes concernés trouvent sens à ce qu'il éprouvent sans le comprendre (*GS* § 353). En effet, naturellement et historiquement, l'homme est souffrance, mais où trouver sens à la souffrance ? Pourquoi en est-il ainsi ? Y a-t-il une cause, une origine ? Cette souffrance répond-elle à une punition ? Rentre-t-elle dans un dessein rédempteur ? « En dehors de l'idéal ascétique, l'homme, l'*animal*-homme, a été jusqu'à présent dépourvu de sens. Son existence sur terre n'avait pas de but : « pourquoi l'homme ? » était une question sans réponse ; la *volonté* pour l'homme et pour la terre manquait... C'est ce que signifie l'idéal ascétique : il voulait dire que quelque chose *manquait,* qu'une immense *lacune* enveloppait l'homme, — incapable de se justifier, de s'expliquer, de s'affirmer, il *souffrait* du problème de son sens... Le non-sens de la souffrance, et *non* la souffrance, est la malédiction qui s'est étendue jusqu'à présent sur l'humanité — *et l'idéal ascétique lui donnait un sens !* Ce fut jusqu'à présent le seul sens ; un sens quelconque vaut mieux que pas de sens du tout : jusqu'à présent l'idéal ascétique a été à tous égards le « *faute de mieux* » par *excellence*. En lui la souffrance était *interprétée ;* l'immense vide semblait comblé ; la porte se fermait devant tout nihilisme suicidaire » (*GM* III § 28).

A l'homme malade de lui-même, la religion offre donc *une interprétation.* C'est pourquoi la Troisième dissertation de la *Généalogie* explique la « formidable mission historique » du prêtre par le fait qu'il change la direction du ressentiment (§ 15) : en effet « celui qui souffre cherche instinctivement à sa souffrance une cause ; plus précisément

il lui cherche un auteur ; plus exactement encore, un *coupable* lui-même susceptible de souffrance — bref, un être vivant quelconque sur lequel il puisse, réellement ou en effigie, et sous n'importe quel prétexte, décharger ses passions ». Le rôle du prêtre va consister à fixer la maladie en la désignant dans sa cause coupable (à ce titre c'est un homme de la parole), tâche apparemment modeste, puisqu'elle se borne à offrir une interprétation. Modestie très rusée, car le prêtre judéo-chrétien n'offre pas une interprétation compliquée, une conception du monde difficile à admettre. Elle trouve sa force dans sa simplicité : « Je souffre : quelqu'un doit en être coupable », ainsi pense toute brebis maladive. Mais son berger, le prêtre ascétique, lui dit : « tu as raison, ma brebis, quelqu'un doit en être coupable : mais c'est toi qui es ce quelqu'un, c'est toi-même et toi seulement qui en es coupable — c'est toi-même et toi seulement qui es coupable de toi !... »

Ruse étonnante : le ressentiment trouve un exutoire, non contre une réalité externe (ce qui pourrait être dangereux, d'abord pour le prêtre), mais sur le malade même ; il se trouve donc fixé sur le malade, fixation qui fixe le malade : celui-ci est, par le fait, fixé *sur* lui-même, car il sait désormais à quoi s'en tenir, à qui s'en prendre ; il est fixé *à* lui-même, car son existence peut *trouver sens* à expier *sa* faute, et tout événement peut être lu comme signe de sa culpabilité. Procédant ainsi, le prêtre *achève de boucler l'homme sur lui-même,* ou de l'obséder de son existence en la désignant comme coupable. Car on aperçoit aisément que ce principe interprétatif est à l'origine d'une lecture d'ensemble de la réalité humaine aussi bien que de la réalité divine.

Pour asseoir son interprétation, le prêtre a besoin de présenter l'existence comme coupable, comme *pécheresse.* Présentation qui va d'ailleurs beaucoup plus loin que de persuader l'individu qu'il a commis *des* péchés ou que de lui présenter une liste d'interdits. Il s'agit bien plutôt de

convaincre d'une *identification entre existence et péché :* de ce point de vue Nietzsche admire (!) le faux monnayage opéré par la tradition sacerdotale de l'Ancien Testament, lorsqu'elle parvient à réinterpréter tout le passé d'Israël, y compris la période royale la plus réussie, comme l'expression de la désobéissance du peuple à la loi de son Dieu. C'est cette tradition sacerdotale qui est à l'origine du renversement des valeurs le plus décisif, puisqu'elle parvient à faire lire le mal dans la prospérité, la richesse et la vitalité du peuple, tandis qu'elle identifie exil et dispersion au bien qui convertit le peuple pécheur à l'obéissance... Le Juif Paul poursuit cette tradition en interprétant la mort de Jésus comme sacrifice pour le péché : fixant Jésus à la croix, il dénature et falsifie son message, message de vie et d'accueil du Royaume ; du même coup il « sort l'existence de ses gonds » en valorisant la mort et le péché, opposés à la vie et à l'accueil créateur. De manière générale, le présupposé de la prédication chrétienne est que l'existence humaine est une *prison ;* la religion se présente alors comme libération, mais qui, pour convaincre, a besoin que l'homme se sente opprimé. On interprétera dans cette perspective la parabole du *Voyageur et son ombre* (§ 84) (reproduite en appendice sous le n° XII) : l'annonce d'un salut ne convainc que des prisonniers désireux de *se libérer* d'une prison, et à condition encore que l'obéissance ou la foi au Sauveur ne leur apparaisse pas comme une dépendance (ou une prison) encore plus rigoureuse !... C'est parce que les prisonniers de la parabole découvrent l'astuce d'une religion de libération qui les enferme dans son salut qu'ils mettent fin à l'entretien avec le Sauveur par un haussement d'épaules et quittent le débat : pourquoi sortir de la prison humaine pour entrer dans la dépendance du Sauveur ? — D'où le phénomène de dédoublement, ou de double lecture de l'existence qui présuppose le christianisme (et qui se rencontre aussi chez Schopenhauer, on l'a vu). L'arrière-monde, expression célèbre de l'époque du *Zarathoustra,* ne

désigne pas d'abord une croyance à un au-delà post-terrestre, mais surtout le dédoublemeni interne de la volonté qui veut le point fixe de la croyance pour surmonter la mobilité périlleuse du réel, *et* le phénomène de double lecture dévalorisante du réel : là où l'homme voit un *malheur,* le croyant est amené à soupçonner une faute (*A* § 78) ; là où l'homme voit le terme inéluctable de la vie qui peut donner son relief à la vie, le chrétien lit dans la *mort* le signe d'une condamnation : « la perspective certaine de la mort pourrait mêler à toute vie une délicieuse et odorante goutte de légèreté — et voilà que vous en avez fait, âmes bizarres d'apothicaires, une goutte nauséabonde de poison par laquelle la vie entière tourne au dégoût » (*VO* § 322). A moins que cette excessive obsession de *la* mort, ne soit une subtile façon de ne pas voir la mort intérieure à la vie : « qui a des raisons de croire à sa " vie après la mort ", il lui faut apprendre à supporter sa " mort " pendant sa vie » (Inédit du *Gai Savoir.* 23 (93)). De même « les interprètes chrétiens du corps » (*A* § 86) jettent-ils « le mauvais œil » sur toute action passionnelle particulièrement sur la sexualité (*GS* § 139, *GM* III § 20). Ainsi s'étend en tous domaines le retournement des valeurs, ou la complète dévalorisation de la vie : privilège accordé à la souffrance, à la faute (sociale, personnelle, collective, historique), à la mort, par opposition à ce que le malade n'ose affirmer, et d'abord en lui : la vie, la force, la santé, le corps, la sexualité... Tout tient dans ce jugement : « le christianisme donna du poison à Eros : il n'en mourut pas, mais dégénéra en vice » (*PBM* § 168).

Le ressentiment ne s'empare pas seulement de l'existence humaine pour la falsifier : il dénature encore la *réalité divine.* Par essence, nous le savons, la religion est ce par quoi l'homme prétend avoir prise sur Dieu. Dès lors il est clair que l'homme morbide se donne, à son image, un dieu morbide, ou encore que son aptitude à affirmer l'altérité le conduit à se donner un dieu « humain, trop humain »,

un dieu compatissant (trop bon), petit, faible, plein de commisération selon l'image idéale qu'il se fait de lui-même. Ainsi la tradition sacerdotale vétéro-testamentaire *sépare*-t-elle Yahvé des succès de son peuple pour identifier Dieu à la justice prompte à exécuter sa sentence sur le peuple infidèle. Ainsi Paul invente-t-il un Dieu père qui accepte le sacrifice sanglant de son Fils, tout en se réservant pour lui-même le rôle de justicier non atteint par la mort. Ainsi le chrétien est-il habitué à prier un Dieu provident tourné vers lui, soucieux du compte des cheveux de sa tête, bref un Dieu dont l'altérité s'efface en se confondant à l'homme : « Bouddha disait : " Ne flatte pas ton bienfaiteur ! " Que l'on répète cette sentence dans une église chrétienne : l'air s'en trouvera purifié aussitôt de tout ce qu'il y a de chrétien » (*GS* § 142). Le dieu chrétien est à ce point compris par rapport à l'homme qu'il disparaît devant tout rappel de la *distance.* Ainsi encore l'homme du ressentiment incapable d'oublier, qui n'en a jamais fini avec rien, homme de la rancune tenace, inapte à la libéralité, se donne « un dieu qui n'aime les hommes *qu'à condition* qu'ils croient en lui, et qui lance des regards, des menaces épouvantables contre celui qui ne croit point à cet amour ! » (*GS* § 141). Dieu contradictoire comme l'homme du ressentiment, oscillant entre l'extrême rigueur d'une justice qui introduit en Dieu des sentiments trop humains, et cette pitoyable bonté en laquelle on ne peut plus reconnaître que l'impuissante commisération d'un vieillard gâteux (*A.P.Z.* IV Hors service). « Dieu est mort, dit un jour le diable à Zarathoustra (notons qu'il s'agit du diable !) : Dieu est mort de sa pitié pour les hommes » (*A.P.Z.* II. Des miséricordieux).

Ainsi le christianisme, prenant appui sur une volonté désireuse d'être délivrée d'elle-même, suscite une *interprétation* grâce à laquelle la réalité, naturelle, humaine, divine, se trouve ramenée aux limites de ce que peut supporter l'homme. Cette interprétation écarte toute altérité insupportable au ressentiment : en ce sens elle emprisonne un

peu plus l'homme dans sa propre image, et dévalorise la bigarrure effrayante du réel en se donnant l'arrière-monde d'un univers simplifié, maîtrisé par la faiblesse, assimilé à l'homme. Elle opère un faux monnayage qui dégrade tous les signes...

La présomption chrétienne

Ainsi la critique nietzschéenne se développe de manière contrastée, selon une complexité, non exempte sans doute de contradictions, mais traçant une ligne continue repérable à travers les méandres. La religion, comme phénomène religieux, est l'expression de l'homme malade, inapte à agir ses réactions, à s'affirmer selon ce qu'il est (et ce qui est) : hormis quelques rares exceptions (les religions païennes du oui, le sémitisme primitif présacerdotal, Jésus, on va le voir), l'homme s'est cherché lui-même dans la religion. Ce n'est donc pas la religion qui crée la maladie ; c'est le malade qui croit trouver dans la religion un soutien et une justification à son mal. Mais sur cet ensemble, se précise le rôle de judéo-christianisme : prenant la maladie humaine comme base de son interprétation en la dénommant « péché », le judéo-christianisme n'est si pernicieux que parce qu'ainsi il vient redoubler la maladie humaine, enfermer doublement l'homme morbide sur lui-même, annexer « le dessein divin » à la rédemption de la créature pécheresse, en sorte qu'il comprend Dieu à partir de la morbidité, comme un Dieu fait pour l'homme, Dieu rédempteur et médecin des âmes, préoccupé de sa créature malade. Tel est l'essentiel de la croyance chrétienne, résumé dans le § 357 du *Gai Savoir,* et vu, non pas comme quelques thèses de théodicée, mais comme le noyau dogmatique auquel adhère une volonté humaine qui a besoin de tenir à elle-même et de croire à une divinité qui tient à elle : « considérer la nature comme si elle était une preuve de

la bonté et de la protection d'un Dieu ; interpréter l'histoire à l'honneur d'une raison divine, en tant que témoignage constant d'un ordre moral du monde et d'une visée finale éthique ; interpréter ses propres expériences vécues, à la façon dont de pieuses gens les ont lues assez longtemps, comme si tout y était don, signe, comme si tout était pensé et ordonné par amour pour le salut de l'âme. »

Cette lecture nietzschéenne du christianisme éclaire ce qui peut apparaître à première vue comme une contradiction : le christianisme est à la fois un avilissement et une présomption, un abaissement et un orgueil humains.

Le christianisme est un avilissement de l'homme et de la vie : surtout parce qu'il a besoin de l'homme malade pour être crédible. Il ne persuade que celui pour qui le monde est laid, injuste, méchant ; plus exactement celui qui sent ou éprouve ainsi le monde. Et effectivement la prédication chrétienne prend appui sur la *misère* humaine comme sur son présupposé indispensable : l'expansion de la foi nouvelle au sein de l'Empire romain a su exploiter la misère des esclaves et leur abaissement par une cité orgueilleuse pour leur faire entendre que le salut venait d'abord aux exploités et se tournait contre les puissants et les forts. Il fournissait ainsi aux faibles le moyen (illusoire) de dominer les forts en leur donnant à croire que Dieu lui-même avait pris parti pour les exploités, et repoussait les autres ; ce faisant, il ne s'apercevait pas qu'il identifiait Dieu à l'impuissance et à la maladie et qu'il confondait l'Idéal avec le néant. Ainsi le christianisme a besoin « de ceux qui désespèrent » (*A* § 64), et c'est pourquoi il a toujours si bien su exploiter l'heure de la *mort,* l'effroi qu'elle suscite (*A* § 72) : mort comme signe du péché, donc de la condamnation de l'espèce humaine, mort comme instant décisif où se joue la totalité d'une vie, mort comme point focal d'un enseignement et d'une religion ordonnée autour de l'idée du « Dieu mort sur la croix ». « Les modernes, devenus insensibles à toute la terminologie chrétienne, ne ressentent plus

la suprême horreur que comportait pour le goût antique, le paradoxe du « Dieu sur la croix ». Jamais et nulle part on n'avait vu un retournement aussi prodigieux, jamais on n'avait rien conçu d'aussi effroyable et qui soulevait autant de problèmes : cette formule annonçait le renversement de toutes les valeurs antiques » (*PBM* § 46). Joignant ainsi l'abaissement de Dieu à l'abaissement de l'homme, le premier abaissement venant rejoindre le second, à moins que ce ne soit le second qui désire le premier, le christianisme spécule sur la misère humaine et ne subsiste qu'en la dénonçant et en l'exploitant. « L'agression spirituelle » qui le constitue, s'énonce ainsi : « Tu dois décider de cela avec toi-même, car ta vie est en jeu » (*A* § 82).

Cette agression permet de saisir le passage qui s'opère entre avilissement et orgueil : elle joue à la fois sur la misère de la créature *et* sur son importance. Il faut décider, *car* tu as une destinée éternelle. De toi-même tu ne peux rien pour ton salut (et c'est pourquoi, par un côté, le christianisme postule et développe « le scepticisme moral » (*GS* § 122) en faisant douter l'homme de lui-même), mais tu peux aussi manquer ce salut en ne l'acceptant pas. Le paradoxe tient en ce que le malade fugitif et inconsistant se voit offrir un salut éternel et définitif. Lui, la vermine, incapable de porter la vie, entend la promesse d'une vie éternelle au-delà de toute faiblesse, de toute mort, de toute déchéance. La présomption chrétienne consiste ainsi à faire croire à l'individu passager qu'il a une valeur éternelle, en sorte que l'avilissement va de pair avec l'orgueil et l'égoïsme de l'individu : chaque âme a valeur infinie, est indépassable, puisque tout le dessein divin a pour but de la sauver de sa déchéance ; chaque âme peut se considérer comme assez importante, assez insurmontable pour que la Divinité ait dépensé des trésors de miséricorde en sa faveur. Comment ne pas voir l'*extrême* valorisation de l'individu qui en résulte, — à moins qu'elle ne soit à l'origine de la volonté de croyance, qui tient à soi plus que tout ? Comment

ne pas suspecter que le faible a en effet besoin, pour subsister, de croire que tout a été fait et voulu pour lui, que l'éternité lui est promise ? Comment ne pas saisir que la faiblesse ne peut s'oublier comme faiblesse que si on lui promet le repos sans borne, le sabbat de tous les sabbats, la fin de toutes luttes ? Comment ne pas pressentir que l'individu inconsistant trouve ainsi le modèle de l'homme idéal auquel se mesurer, mesurer (apprécier et déprécier) toutes choses ? C'est pourquoi la prédication chrétienne rend l'homme « intéressant » (*GM* III § 20) ; intéressant à ses propres yeux : quel être hors-pair suis-je donc si mon âme a valeur éternelle ? Combien j'importe, malgré les apparences, si je suis pour l'éternité ? Intéressant en lui-même : on l'intéresse à lui, en lui démontrant que rien n'importe plus que lui (anthropocentrisme), on attribue à l'homme la valeur suprême par rapport à quoi tout doit prendre (ou perdre) sens. Ainsi s'acharne-t-on à le rendre « meilleur », à le survaloriser...

La démesure de l'égoïsme et de l'orgueil chrétiens, le caractère *excessif* de cette religion sont liées à sa nature morbide : le malade ne peut pas vouloir la juste mesure. Il veut l'inconditionné, parce qu'il ne peut accepter sa condition. Il veut la démesure, parce qu'il n'accepte pas *sa* mesure. Religion de la violence, le christianisme n'a pas le bon goût de la nuance ou la pudeur de garder la distance : il lui faut « cette hypothèse trop extrême », un Dieu, il lui faut *un seul* Dieu, unique, exclusif, jaloux et justicier, il lui faut un Dieu qui se révèle mais qui en même temps laisse la créature dans le doute (*A* § 91), il lui faut un rédempteur qui passe par le sacrifice sanglant de la croix, il lui faut un croyant qui se plie totalement à l'obéissance de la foi, il lui faut le triomphe des uns (esclaves, exploités...) contre les autres, il lui faut l'espérance d'un salut et d'une paix éternels... Suscité par l'orgueil du faible, le christianisme excessif parce qu'il vise trop haut, dénature le réel et suscite le nihilisme : il a produit cet « avorton

sublime », l'homme moderne, désillusionné de tout et qui, parce qu'on lui a fait croire en son destin absolu, découvre maintenant son néant et le néant de toutes choses. « Le christianisme a été la forme la plus fatale de la présomption. Des hommes ni assez grands ni assez durs pour avoir le droit de *façonner l'homme* en artistes ; des hommes ni assez grands ni assez forts ni assez lucides pour *laisser agir* la loi première qui veut qu'il y ait des myriades d'échecs et d'avortements ; des hommes pas assez aristocratiques pour apercevoir la hiérarchie des êtres et l'abîme qui s'étend entre un homme et un autre, voilà les hommes qui, avec leur « égalité devant Dieu », ont régné jusqu'à nos jours sur le destin de l'Europe, jusqu'à ce qu'enfin ils aient obtenu une espèce amoindrie, presque risible, un animal grégaire, quelque chose de bienveillant, de maladif et de médiocre, l'Européen d'aujourd'hui » (*PBM* § 62). L'homme orgueilleusement et illusoirement exalté, mis « au-dessus » du monde, redécouvre ce qu'il en est de lui, et se prend désormais à se mépriser...

Ainsi la boucle est bouclée : la présomption chrétienne est suspectée d'avoir engendré ce nihilisme décadent que le jeune Nietzsche rencontre chez son maître Schopenhauer. De la sorte, la philosophie moderne retranscrit, en les sécularisant, les thèmes chrétiens fondamentaux, de même que la pensée politique contemporaine s'inspire de semblables principes. On s'en prend à celui que l'on tient pour le dominateur (Dieu, l'existence ou le devenir, la société injuste ou le système social), on cherche une cause ou un coupable (l'homme pécheur, le non-sens, les puissants ou le pouvoir), on enferme la totalité des choses sous un jugement sans rémission (condamnation éternelle — péché originel —, morale négativiste ou nihiliste, caractère irréformable du système social), on fait désespérer l'homme, soit en le privant de tout salut pour lui-même, soit en lui promettant un rédempteur (le Christ, l'ascèse, le prolétariat ou le progrès scientifique), qui vient se mettre au service de l'humanité déchue. C'est ainsi que Nietzsche peut affirmer que le christianisme a laissé sa marque sur l'univers en laissant toutes choses plus laides. « Croire mauvais, c'est rendre mauvais », note l'aphorisme 76 d'*Aurore,* manifestant ainsi ce qu'on pourrait appeler le caractère productif et transformateur de la croyance : à vouloir voir le monde laid, injuste et insensé, on finit par *le rendre tel ;* à jeter le « mauvais œil » sur les choses, on ne les voit pas seulement laides, on les fait laides. La croyance, née de la volonté malade, se crée un univers à sa mesure : non qu'il s'agisse seulement d'une vue « rationnelle » du monde, mais, ce qui est plus grave, parce que la volonté veut se donner un monde à *sa* mesure : malade et dévalué. Ainsi tente-t-elle de rabaisser à elle tout ce qui la dépasse. « Aux gens vulgaires, tous sentiments nobles, généreux, paraissent dénués d'utilité pratique, et, pour cette raison, tout d'abord suspects : ils clignent des yeux dès qu'ils en entendent parler, avec l'air de dire : « sans doute se cache-t-il là quelque bénéfice, on ne saurait tout percer à jour » — ils sont pleins d'aigreur à l'égard de l'homme noble qu'ils soupçonnent de chercher son profit par des voies détournées « (*GS* § 3). « Une résolution dangereuse : la résolution chrétienne de considérer le monde comme laid et mauvais a rendu le monde laid et mauvais » (*GS* § 130). C'est cet héritage qui constitue notre modernité, et fonde la paradoxale parenté du christianisme et de l'anarchisme révolutionnaire... Ici et là le même refus négativiste et la même impuissance à créer...

3. Le gai savoir

Dire et faire-oui

Nietzsche ne se borne pas à soupçonner la religion chrétienne, le dieu qu'elle a proposé à l'adoration, ou l'homme qu'elle a lentement forgé au long de deux mille ans d'emprise. Sa lucidité sur la perversité intrinsèque de cette religion l'entraîne à poser cette question, unique sous la diversité de ses formulations : « tous les dieux n'ont-ils pas été jusqu'à présent des diables devenus saints et baptisés ? » (*PBM* § 227) ; « jusqu'à présent on n'a pas hésité le moins du monde à donner à l'homme " bon " une valeur supérieure à celle du " méchant ", une valeur supérieure dans le sens du progrès, de l'utilité, de la prospérité de l'homme en général (y compris de l'avenir de l'homme). Et si le contraire était vrai ? Et s'il y avait chez le " bon " aussi un symptôme de régression, de même qu'un danger, une séduction, un poison, un *narcotique,* qui permettrait au présent de vivre en quelque sorte *aux dépens de l'avenir ?...* » (Avant-propos § 6 de la *Généalogie de la Morale*). Question vertigineuse : n'a-t-on pas pris le mal pour le bien, la mort pour la vie, le néant pour Dieu ?

Question qui resterait inintelligible, cependant, si l'on ne pressentait pas que celui qui a l'audace de l'avancer, d'ailleurs avec réserve et réticence, et sans chercher à reproduire une autre « agression spirituelle », n'était habité par une certitude de plus en plus vérifiée. C'est cette certitude d'abord éprouvée négativement comme un destin ou

un devoir qui a entraîné le jeune Nietzsche hors des rivages et loin des attaches habituelles. On l'a vu. Mais la descente aux Enfers dont parle le deuxième tome de *Humain trop Humain* (§ 408) vers les années 1878, le sourd pressentiment que de nouvelles aurores pourraient se lever (1879-1881), le refus déterminé de s'abandonner à la maladie ou au ressentiment, analysé dans les *Préfaces* de 1886 et dans *Ecce Homo* (1888) ne prennent sens que par rapport à « ce qui compte, la *vivace pérennité* » (*HtH* II § 408), ou dans la certitude de Midi (*APZ* IV), ou encore dans le lent accès à la grande santé (*GS* § 382). Première affirmation que tout peut revenir, mais revenir autrement, que le déclin peut signifier métamorphose : mieux même, certitude peu à peu conquise que le Midi est premier, comme la vie est souveraine, que c'est même cette primauté que refuse la faiblesse morbide, que c'est elle qui donne au non sa force relative et son obstination têtue. Par conséquent aussi l'affirmation étant première, c'est elle qu'il faut vouloir, elle qui, affirmée, guérit la volonté de sa faiblesse et de son impuissance. S'agit-il là de propos de Sphynx, ensorceleurs ou vides ? Nous l'avons dit : Nitezsche prétend bien avoir atteint un certain type d'expérience qui restera à jamais célée pour celui qu'habite le non, pour l'homme incapable d'entrevoir ce que peut signifier « dire et faire oui ». Prenons acte cependant de ce vœu qu'il se formule à lui-même, au jour de l'an 1883, du fond de sa « septième solitude », — ne serait-ce que pour nous interdire de confondre Nietzsche avec le négativisme ou le scepticisme hautain : « Aujourd'hui chacun se permet d'exprimer son désir, sa plus chère pensée : eh bien, je dirai moi aussi ce que je désirerais aujourd'hui de moi-même, et quelle pensée a été la première, cette année, à travers mon cœur — quelle pensée doit être pour moi fondement, garantie et douceur pour tout le reste de la vie ! Je veux toujours apprendre davantage à voir le nécessaire dans les choses comme le Beau — ainsi serai-je un de ceux qui rendent les choses

belles. *Amor fati :* que ce soit désormais mon amour ! Je ne ferai pas la guerre contre la laideur. Je n'accuserai pas, je ne veux même pas accuser les accusateurs... Je ne veux à tout moment n'être rien d'autre qu'un homme qui dit oui » (*GS* § 276. « Pour le nouvel An »).

Texte capital : il y est question d'une *pensée* qui m'est venue ; pensée, donc aussi raison (Grund) sur laquelle peut se fonder toute une vie ; pensée qui touche au *cœur* cependant ; pensée qui engage à apprendre à *voir,* donc à ne pas fermer les yeux comme dans la croyance sur ce qui déplaît ou terrorise dans les choses ; vue embellissante des choses, et non enlaidissante, portée sur ce qui échappe au caprice ou à la fantaisie, justement sur ce qui s'oppose le plus au libre-arbitre : le nécessaire. Vue *aimable :* donc pensée du réel suscitant amour, lequel se situe si loin de la dénégation maladive que l'amant des choses se borne à détourner le regard de la laideur. Amour qui transfigure celui qu'il habite en affirmateur, non en affirmateur une fois pour toutes, mais en homme de l'acquiescement, en tout instant, à la Beauté qui se donne à qui a des yeux pour la voir.

A lui seul ce passage permettrait d'écarter les accusations si souvent portées contre le nietzschéisme : car le « gai savoir » qui s'annonce ici, est un *savoir,* une connaissance fondée sur une pensée pensable — ce n'est pas un irrationnalisme ou une exaltation de la déraison ; ce savoir est savoir amoureux de la belle nécessité des choses — ce n'est pas la folie grandiloquente de qui se prendrait pour le tout des choses, ni le stoïcisme de qui s'inclinerait devant une *dure* et oppressante nécessité ; ce savoir suscite la *parole* humaine affirmatrice et n'est pas sans celui qui le veut et se laisse transmuer par lui, — ce n'est pas une objectivité froide, annulant la particularité de la parole humaine qui y acquiesce. Ce savoir renvoie l'affirmateur à sa condition d'être parlant et temporel, puisque l'affirmation doit être redite toujours à nouveau. Savoir inau-

gurant la nouvelle année, qui revient, et qui connaîtra la belle nécessité du déclin automnal pour que renaissent la promesse printanière et l'opulence de l'été. Savoir qui implique donc détachement (et non volonté captatrice) à l'égard de cette nécessité grâce à laquelle sourd la beauté renouvelée du monde. Beauté perçue qui n'est pas complaisance esthétisante loin de la dure nécessité, mais source et fondement d'une pensée organisant une existence humaine.

Sils-Maria (août 1881)

Un fragment comme celui du Jour de l'an 1883 prend place dans la lente et douloureuse métamorphose de l'homme Nietzsche. Et si nous avons entrevu à quels arrachements s'est décidé son vouloir, il faut comprendre aussi qu'à partir d'un certain moment, Nietzsche eût la « révélation », selon l'expression d'*Ecce Homo,* que c'était le dire-oui illimité qui corrodait en lui le non (l'esprit de vengeance, le ressentiment) et que seul en définitive ce dire-oui est fondement (Grund) sans fond saisissable. Bref son évolution personnelle aussi bien que son œuvre portent la trace d'un événement décisif, tel que rien après ne fut tout à fait comme avant, bien que cet après n'eût pas été possible sans la longue maturation de l'avant. Il faut faire état ici de l'étrange « révélation » de Sils-Maria, lieu et date de naissance de la pensée abyssale, c'est-à-dire née de l'abîme : celle de l'*éternel retour.* Pensée surgie d'on ne sait où « à 6 000 pieds par-delà l'homme et le temps », venue comme un don immérité, suggestion légère qui est principe d'un retournement radical. « J'ai été *surpris* par Zarathoustra » lit-on dans *Ecce Homo* (Pourquoi j'écris de si bons livres. APZ § 2), c'est-à-dire saisi par le messager de ce savoir tragique et gai.

Il faut lire le passage où est évoqué le bouleversement, car son contenu s'oppose point par point à la volonté de

croyance, suscitée par le ressentiment peureux et dénigrant. « Le concept de révélation dans le sens que tout à coup, avec une certitude et une délicatesse indicibles, quelque chose devient visible, audible, quelque chose qui vous ébranle jusque dans le tréfond et qui vous renverse, décrit simplement un état de fait. On entend, on ne cherche pas ; on prend, on ne demande pas qui peut bien donner ; tel un éclair, luit une pensée, avec nécessité quant à la manière, sans hésitation — je n'ai jamais eu le choix... Un total être-hors-de-soi accompagné de la conscience la plus distincte d'innombrables frissons délicats et de frémissements jusqu'au bout des orteils ; une profondeur de bonheur où le plus extrême de la souffrance et de l'horreur n'agissent plus comme opposés, mais comme nécessaires, comme exigés, comme une couleur *indispensable* à l'intérieur d'un tel flot de lumière... Tout arrive au plus haut degré involontairement, mais comme dans un tourbillon de sentiments de liberté, d'inconditionnalité, de puissance, de divinité... Le plus remarquable est la non-liberté de l'image, de la métaphore ; on perd toute notion de ce qu'est une image, une comparaison, tout s'offre comme l'expression la plus proche, la plus exacte, la plus simple. Il semble vraiment, pour rappeler un mot de Zarathoustra, que tout se passe comme si les choses venaient d'elles-mêmes et s'offraient en comparaisons » (*Ecce Homo,* id. § 3).

Tout commentaire ici a quelque indécence. Attirons cependant l'attention sur quelques traits qui situent cette expérience aux antipodes de la volonté de croyance : l'individu est dessaisi de lui-même, mis hors de lui (ce à quoi se refuse absolument le malade qui tient à soi plus qu'à tout), mais cette « extase » n'introduit pas à un mutisme destructeur : elle s'accomplit en chant poétique où le langage semble dire les choses mêmes ; l'expérience touche l'individu jusqu'aux extrémités physiques de son être (les orteils), mais avive sa conscience jusqu'à la plus extrême netteté ; elle donne, non point de voir le monde en rose,

sous l'angle d'une volonté de ne pas voir le laid (ce qui serait le simple point de vue antipodique du croyant et du nihiliste), mais de saisir que l'horreur est constitutive du réel au même titre que le beau. Toutefois elle ne prend pas plus prétexte de l'horreur pour nier la beauté, qu'elle n'exalte un esthétisme falot qui récuserait l'horreur des choses. Elle suppose donc une volonté capable de se vouloir dans le monde fait de contrastes effrayants et redoutables. Ceux-mêmes que ne peut porter la faiblesse qui a en effet de bonnes raisons de s'en tenir à la surface (*PBM* § 59) (Aphorisme qu'on trouvera sous le n° XXIV). Loin de déboucher dans le nihilisme du « tout est vain » ou de susciter la tentative décadente de « déconstruire » le langage, elle s'accomplit en chants où les choses elles-mêmes montent à la parole humaine. Ainsi la révélation n'est pas révélation d'une réalité muette ou indéchiffrable, mais d'une réalité qui s'offre au chant humain.

On n'empêchera pas l'homme réactif d'avoir le vertige devant cette « perspective », ni de passer outre en ne voyant ici que « poésie », littérature, exaltation fiévreuse... Pourtant ce texte n'oppose nullement l'exaltation mystique à l'expression sensée du langage, l'inconscient à la conscience, la négation morbide ou l'évanouissement de soi à la saine affirmation subjective. Si on veut bien le lire en son juste équilibre, on admettra même qu'il exprime le contraire... Mais il faut reconnaître, comme Nietzsche ne cesse de le répéter, que cette vision ne peut en effet que terrifier la volonté constituée dans le non. Elle ne peut livrer quelque lumière qu'à une volonté déjà engagée dans la métamorphose d'elle-même, donc désensorcelée de la séduction des « doctrinaires du but de l'existence » (*GS* § 1) et capable de rire d'elle-même « *à partir du fond de la vérité entière* » (id.). Elle suppose une volonté assez déprise de soi pour ne pas tenter de donner par elle-même une justifiaction aux choses, mais pour accepter de reconnaître ce qui est tel qu'il est et de le vouloir activement ainsi. Retournement,

grâce auquel, un jour, peut-être, l'espace d'un éclair, cette volonté pourra voir quel *ridicule* il y a à vouloir imposer la mesure au sans-mesure, la raison à ce qui n'obéit pas à des raisons, le sens à ce qui est par-delà tout sens défini...

Métamorphose de la volonté : enfant comme Jésus ?

A quelles conditions toutefois cette « révélation » peut-elle apparaître comme une doctrine pensable, ou comme le « gai *savoir* » ? A vrai dire, il n'y a pas de conditions préalables au savoir, sinon le vouloir lui-même, plus exactement le refus qui l'habite ou l'affirmation qui le travaille et à laquelle il consent... Celui qui, tel le chameau des *Trois Métamorphoses* du *Zarathoustra* (voir le texte n° XXVIII), accepte l'existence comme un fardeau et une peine, ou celui qui, tel l'âne, est prêt à dire oui à tout indistinctement, et surtout oui à ce qui pèse et entrave, celui qui ne veut et ne peut voir l'univers que coupable et méchant, n'entreverra jamais de quoi il retourne. De même le lion qui n'est que refus négatif et rébellion réactive aux valeurs traditionnelles (celles qui revêtent le dragon dans la parabole des *Trois Métamorphoses*) ne parviendra pas au « dire-oui *sacré* ». Seul l'enfant est capable de ce que ne peut le lion, car il *est* « innocence » (non pas condamnation et dénonciation de la réalité comme coupable) « et oubli » (non pas ressentiment qui n'en a jamais fini avec rien), « un commencement nouveau, un jeu, une roue qui se meut d'elle-même, un premier mouvement, un dire-oui sacré ». Mais on n'est pas enfant naturellement ou spontanément. Ainsi *Jésus :* s'il faut le distinguer totalement, selon Nietzsche, de cette réalité historique qu'est le christianisme réactif, et avec laquelle en rigueur de termes il n'a rien de commun, reste que Jésus a entrevu la position *juste,* celle qui fait justice au réel sans le juger (*HtH* II § 33).

Il a conseillé l'accueil, le dire-oui au Royaume, à une Présence paternelle que l'homme n'est pas, qu'il ne crée pas non plus, mais qui l'entoure ; il a dit que, si cet accueil est ce qui seul vaut, rien ne vaut en comparaison : religion, état, famille, richesse, etc. Enfant certes, mais enfant naïf qui découvre seulement sur la croix que le oui authentique implique le non, que la beauté du Royaume implique, comme son contraste, l'horreur de la souffrance et de la mort... Son oui *n*'est *que* oui : tel celui du chameau. Son joyeux message n'est pas un gai *savoir :* savoir qui sait le réel en ses contrastes effrayants, mais qui trouve la sérénité du rire — non le rire sarcastique du peureux terrorisé, mais le rire libérateur devant une réalité qui a, en elle-même, sa puissance justificatrice (Sur Jésus, voir en appendice les textes n^os^ IX et X).

Il y a donc enfant et enfant. L'enfant du Gai savoir n'a pas moins de volonté que le lion : il en a plus, et autrement. « Oui, mes frères, pour le jeu de créer, il faut être un dire-oui sacré ; l'esprit à présent veut son vouloir ; c'est son monde qu'il gagne, lui, le perdu à son monde » (*APZ*. Les trois Métamorphoses). C'est ici que l'on peut situer à son exacte place l'expression de « *volonté de puissance* », centrale dans la deuxième partie du *Zarathoustra.* Elle intervient comme le présupposé de l'affirmation de l'éternel retour, centrale dans la troisième et la quatrième partie. On pourrait dire que la volonté de puissance en est la condition, si ce terme ne suscitait l'illusion d'une sorte de préalable psychologique à l'acte de l'affirmation. En réalité la volonté de puissance désigne la volonté capable de dire et de faire oui à ce qui l'outre-passe, ainsi qu'à son propre dépassement (cf. le chant intitulé « Du dépassement de soi-même »). Alors que la volonté de faiblesse ne veut pas démordre d'elle-même, la volonté de puissance est cette volonté capable de vouloir *autre chose* qu'elle et, dans le même acte, de se vouloir elle-même *autre,* de se perdre. Elle est créatrice, au sens où création signifie poser activement une réalité autre que soi : la poser en l'engendrant, donc en mourant dans son acte créateur : « Où est la beauté ? Là où il me faut vouloir de tout mon vouloir ; là où je veux aimer et décliner, pour qu'une image ne reste pas qu'image. Aimer et décliner : cela rime depuis des éternités. Volonté d'aimer : c'est être aussi volontaire que la mort. Ainsi je vous parle à vous, lâches » (*APZ* II. De l'immaculée connaissance). Vouloir en transformant le vouloir lui-même, car la création change le créateur (*GS* § 376), et c'est pourquoi la volonté de puissance ne désigne pas une action contre autrui, encore moins le désir de domination du maître sur l'esclave (attitude réactive où le maître n'existe que par comparaison), mais avant tout le pouvoir transformateur de soi-même. Ainsi la volonté de puissance désigne-t-elle non un vouloir-vivre, propos paresseux d'une volonté qui n'a pas d'autre force que celle de persister dans l'être (*APZ* II. Du dépassement de soi-même), mais la volonté d'accueillir activement une réalité toujours neuve par un vouloir toujours en acte de se vouloir à nouveau. Ne se cherchant pas fièvreusement elle-même, une telle volonté peut vouloir la différence, la hiérarchie, l'abîme, le fond insaisissable, bref la réalité telle qu'elle est, a toujours été et sera (*PBM* § 56). Non pas toutefois volonté stoïcienne qui se plie à une loi naturelle, transposition dans la nature d'une image de la volonté désireuse de savoir à quoi s'en tenir ou d'être commandé (*PBM* § 9), mais volonté du type de celle que suggère la fin du passage consacré aux croyants et à leur besoin de croyance (*GS* § 347) : « seraient pensables un plaisir et une force dans la détermination de soi par soi, une liberté de la volonté avec laquelle un esprit donne congé à toute croyance, à tout désir de certitude, exercé, comme il l'est, à se tenir en équilibre sur des cordes légères, des possibilités, et même au bord des abîmes à danser encore. Un tel esprit serait le libre esprit par excellence. »

Esprit *libre,* c'est-à-dire délié de la volonté de vérité à

tout prix, souple aux sollicitations de l'instant, apte à achever les belles possibilités offertes. Car pour une telle volonté (ou un tel esprit), la « réalité » n'est *pas là* comme une chose devant laquelle s'incliner : « le réel » n'est qu'autant qu'on le suscite et le veut. Ce « réel » est condamnable pour une volonté débile qui le voit et le veut tel ; il est belle possibilité et beauté pour une volonté apte à chanter l'Amen-Lied. Voilà pourquoi dans le chant « Dans les Iles bienheureuses », Zarathoustra peut s'écrier : « que serait-ce donc que créer, si les dieux — étaient là ! » Comment même ne pas nier un dieu *qui serait* au même titre que les objets à connaître ? Bien plus cette « objectivité » de Dieu constituerait la négation même de la volonté créatrice, cet obstacle priverait la volonté d'avoir à se vouloir jusqu'au bout d'elle-même, pour pouvoir vouloir (créer) l'autre. La volonté n'est « créatrice », au sens de Zarathoustra, que si elle affirme sans préalable, sans précondition ni garantie, si elle se risque dans son affirmation. En ce cas « vouloir libère : telle est la véritable doctrine de la volonté et de la liberté ». Car « créer — c'est la grande rédemption de la souffrance, et le devenir-léger de la vie. Mais que le créateur soit, et il veut lui-même la souffrance, et une métamorphose multiple » (même chant). Rédemption de la volonté par la volonté, non par une certitude extrinsèque, à partir du moment où, cessant de comprendre en rapportant à soi, elle entre dans le jeu, où, perdant ses certitudes, elle acquiesce à ce mouvement du réel qui passe toute certitude. Rédemption parce que, cessant de culpabiliser le monde, la volonté en reconnaît l'*innocence :* ce qui est, est par-delà tout jugement possible sur lui (métaphysique ou moral), donc par-delà bien et mal. Innocence qui signifie qu'en elle-même, et *aussi horrible ou effrayante qu'elle soit* pour cette pauvre mouche transitoire qu'est l'individu, la réalité ne peut sans ridicule être accusée d' « intention » malveillante, ou de finalité providentielle. Elle est non-sens (inadéquation à

aucun sens), et c'est bien pourquoi, à l'affirmer telle, la volonté de l'individu y trouve salut.

Et nous voici à nouveau au cœur de la doctrine de *l'éternel retour,* qui « thématise » l'approche précédente. Peut-être apparaîtra-t-elle moins ésotérique si on la comprend dans ce mouvement — en laissant aux « ouvriers scientifiques de la philosophie » (*PBM* § 211) le soin morbide de l'assimiler à du « bien connu » en la comparant à la doctrine d'Héraclite, ou à d'autres, exhumés de leur musée. Mesurons simplement la portée de cet *Inédit* des dernières années : « La question essentielle n'est pas de savoir si nous sommes satisfaits de nous-mêmes, mais si de principe nous sommes satisfaits de quoi que ce soit. Si nous disons *oui* à un seul instant, nous avons, par là, dit oui non seulement à nous-mêmes, mais à toute l'existence. Car rien n'existe pour soi seul, ni en nous-mêmes, ni dans les choses ; et si notre âme, une seule fois, a comme une corde vibré et résonné de félicité, toutes les éternités étaient nécessaires pour conditionner cet unique événement — et dans cet unique instant de notre dire-oui, toute l'éternité était approuvée, rachetée, justifiée, affirmée » (*V.P.* IV § 633). Affirmation de l'éternité ? propos à nouveau aberrant pour la volonté faible et passagère, propos rédempteur pour la volonté de puissance de celui qui, transitoire, a la force de vouloir *son opposé le plus extrême :* l'éternité. Affirmation qui ne noie pas le vouloir dans un Nirvana, mais au contraire qui avive la particularité de son affirmation, ce que Nietzsche appelle le « perspectivisme » ; car plus la volonté affirme l'Eternité qu'elle n'est pas, plus elle affirme aussi le caractère indépassable de *son* point de vue ; plus elle avive son individualité irréductible, plus elle confirme sa propre temporalité.

Surabondance du réel et mort de Dieu

Que la volonté accepte de reconnaître son point de vue, son caractère transitoire, et elle sera peut-être à même de reconnaître, au moins une fois, sans la terreur inspiratrice des croyances, que la réalité elle-même n'est pas redoutable, avaricieuse ou méchante. Elle pourra même en admettre la surabondance, et avouer que c'est cette surabondance, paradoxalement, qui peut être interprétée par la faiblesse comme culpabilité... « L'aspect général de la vie, dit un aphorisme du *Crépuscule des Idoles* dirigé contre Darwin, *n'*est *pas* l'indigence, la famine, toute au contraire la richesse, l'opulence, même l'absurde prodigalité — où l'on combat, on combat pour la *puissance*. Il ne faut pas confondre Malthus avec la nature. » (*Flâneries inactuelles* § 14).

En fonction de cette générosité sans limite ni finalité, peut être profilé le thème de la mort de Dieu. (On trouvera en appendice sous le n° XIX le texte célèbre du *Gai Savoir* sur l'Exalté qui proclame la mort de Dieu). Nous savons déjà que pour Nietzsche, la prétention à circonscrire la réalité abyssale, en la désignant sous un terme quelconque, est *la* tentation anthropocentrique, typique de *la* maladie humaine. En « Dieu », le malade se saisit lui-même, lui le faible qui a besoin d'une certitude inébranlable. C'est dire que sous le mot « Dieu », les religions n'ont en fait jamais adoré autre chose que l'homme — et l'homme malade. En ce sens, dans l'affirmation de Dieu, l'humanité a cherché à domestiquer, à appauvrir le Réel, à le rendre assimilable, connaissable, tout en se sacrifiant elle-même à son illusion. L'homme s'est toujours voulu lui-même en voulant Dieu : non que Dieu soit un reflet dont l'illusion serait surmontée par une critique rationnelle (les Lumières ; Feuerbach), ni qu'il soit l'effet d'un univers historique dédoublé, appelé à s'éteindre avec l'avènement d'un monde de transparence (Marx) ; il est la fixité même d'une volonté

incapable de danser sur les abîmes, l'illusion que veut la volonté pour ne pas se voir telle qu'elle est.

Or ce dieu-là, et précisément le dieu chrétien, est devenu un dieu in-croyable. « Désormais ce ne sont plus nos arguments, c'est notre goût qui décide contre le christianisme » (*GS* § 132). Or ce goût a été façonné par le christianisme, de sorte que *c'est l'éducation chrétienne qui a créé les conditions d'avènement de l'athéisme moderne.* « On voit *ce qui* a effectivement remporté la victoire sur le Dieu chrétien : la moralité chrétienne elle-même, la notion de véracité prise de manière de plus en plus rigoureuse, la finesse de la conscience chrétienne aiguisée par le confessionnal, traduite et sublimée en conscience scientifique, jusqu'à la netteté intellectuelle à tout prix » (*GS* § 357). La morale s'est retournée contre le dogme, et à force d'exercer à l'esprit critique sur soi-même, à la lucidité de conscience, la pratique chrétienne fortifie et avive une conscience désormais maîtresse d'elle-même et conquérante (avènement moderne de la science). Ce résultat n'est que la conséquence de la contradiction interne au christianisme, ou plus exactement à l'attitude qu'il suppose : le malade a besoin de Dieu, d'une Providence bienveillante pour trouver sens à sa vie souffrante ; mais l'anthropocentrisme religieux porte en lui sa ruine, car vient nécessairement un moment, où sous l'effet de la thérapeutique sacerdotale (les confesseurs, l'éducation, etc.), le malade s'aperçoit que la référence à Dieu n'a été que l'illusion grâce à quoi il s'est affirmé. Un Dieu rapporté à l'homme finit, un jour, par devenir un Dieu inutile, dérisoire, trop petit pour l'homme éduqué par la croyance. En ce sens le judéo-christianisme après avoir tué tous les dieux antiques au profit d'un *seul* Dieu (*APZ* III. Des renégats § 2) aboutit à détruire la croyance au Dieu unique, devenu lui-même un Dieu trop pauvre, trop humain, bref incroyable en tant que tel.

C'est pourquoi l'exalté (*GS* § 125) peut crier sur la place publique : *nous* avons tué Dieu. *Nous :* non pas moi,

Nietzsche qui, par mes démonstrations ou ma critique aurait ruiné la croyance, mais nous, hommes de la tradition chrétienne, à laquelle bien évidemment Nietzsche a part aussi. Ce n'est pas Nietzsche qui a tué Dieu, mais c'est une croyance millénaire qui s'est rendue incroyable. Quant à Nietzsche, il déplore avec l'exalté que, désormais, l'univers humain ait perdu ses références et soit tenté de sombrer dans le nihilisme du « tout est vain ». « Comment avons-nous pu vider la mer ? qui nous a donné l'éponge pour effacer l'horizon tout entier ? qu'avons-nous fait, à désenchaîner cette terre de son soleil ? vers où se meut-elle maintenant ? » L'avènement de l'athéisme ne lui paraît nullement un fait en tous points bénéfique ; bien au contraire, car l'effondrement du seul sens donné à l'existence (*GM* III § 28), d'une part, n'a pas encore développé toutes ses conséquences, et, de l'autre, peut entraîner l'humanité à sa perte.

L'événement n'a pas encore montré sa portée : « le plus grand événement récent, — à savoir que « Dieu est mort », que la croyance au Dieu chrétien est devenue incroyable — commence déjà à jeter ses premières ombres sur l'Europe. Aux quelques rares, tout au moins, dont les yeux, dont la *suspicion* dans les yeux est assez forte et subtile pour ce spectacle, il semble bien que quelque soleil vienne de décliner, que quelque irréelle et profonde bienfaisance se soit retournée en doute : à ceux-là notre vieux monde doit paraître de jour en jour plus crépusculaire, plus méfiant, plus étranger, plus « vieux ». Mais, pour l'essentiel, on doit dire : l'événement même est beaucoup trop considérable, trop lointain, trop au-delà de la faculté conceptuelle de beaucoup pour que l'on puisse prétendre que la nouvelle en soit déjà parvenue, bien moins encore, que d'aucuns se rendent compte de ce qui s'est réellement passé, comme de tout ce qui doit désormais s'effondrer, une fois ruinée cette croyance » (*GS* § 343). Ce fragment devrait empêcher de ranger Nietzsche parmi les philosophes de la cité séculière, désormais tranquille devant un avenir maîtrisé par l'énergie

humaine. Pour lui, au contraire, la ruine de la croyance, de *soi*, n'a rien de positif, *sauf si*, de cet événement, les hommes savent faire l'occasion de l'avènement d'un homme autre (et ici se profile ce qui apparaît en effet d'abord à Zarathoustra comme une ombre (*APZ* II. Dans les Iles bienheureuses) : le surhomme).

Car en lui-même, cet événement peut aboutir à la ruine de l'homme. L'exalté de la place publique n'en a pas fini avec le meurtre de Dieu, reste obsédé par son souvenir, écrasé par cette absence, au point que, à la fin de la parabole, il s'en va, errant par les églises, entonner son *Requiem æternam Deo*. Il se montre par là homme du ressentiment, non « esprit libre » délié de la volonté de croyance. Comme tout malade, il se crispe à son mal, et il n'est pas sûr que sa nostalgie n'aboutisse pas à susciter de nouvelles croyances. On n'oubliera pas en effet que cet exalté est l'exact annonciateur du « meurtrier de Dieu » dans le *Zarathoustra :* or c'est ce meurtrier qui, vers la fin de la quatrième partie, va organiser la fête et le culte... de l'âne ; c'est lui qui invite les « hommes supérieurs » (c'est-à-dire les divers types de la modernité) à imiter le I-A de l'âne, à acquiescer à la première nouvelle idole venue... De plus, comme ce meurtrier figure lui-même parmi ces « hommes supérieurs » qui s'éteignent comme des ombres inconsistantes, on ne peut le compter parmi les vrais disciples de Zarathoustra, encore moins l'identifier à la figure de Zarathoustra, ou de Nietzsche. L'exalté ne représente pas la juste attitude nietzschéenne, encore qu'il soit sans aucun doute *une* attitude traversée à un certain moment par Nietzsche. Nostalgique de la mort de Dieu, obsédé par le sang versé, il ne connaît pas encore cette « sérénité » que décrit le § 343 du *Gai Savoir*. Or seule cette sérénité caractérise l'attitude de Nietzsche, conquise, non sans peine, vers les années 1886. Mais elle est *conquise*, et prouve par là le caractère tragique de la mort de Dieu.

La terreur de l'exalté est celle de l'homme qui aperçoit

à nouveau le caractère infini, problématique de l'existence, qui pressent que tout point fixe a désormais sombré, que nous voguons « à l'horizon de l'infini », selon l'aphorisme 124 qui précède immédiatement celui de l'exalté. « Nous avons quitté la terre (donc toute certitude ferme), nous avons embarqué ! Nous avons coupé les ponts derrière nous — bien plus, nous avons brisé la terre derrière nous ! Dès lors, petit navire, fais attention ! A tes côtés s'étend l'Océan... » La mort de Dieu rend possible à nouveau de « lever les amarres » vers la haute mer enfin retrouvée.

« *Notre nouvel* « *Infini* » » (GS § 374).

Ainsi notre modernité est-elle faite à la fois de l'héritage chrétien aboutissant à l'athéisme de la mort de Dieu, *et* des possibilités tragiques ouvertes par la redécouverte de la réalité sans rivage, sans terre ferme, à nouveau « infinie ». « Je pense qu'à tout le moins nous sommes loin aujourd'hui de cette ridicule immodestie de décréter à partir de notre coin que seul, de ce coin, il est permis d'avoir des perspectives. Le monde nous est bien plutôt devenu « infini » une fois de plus : pour autant que nous ne saurions refuser la possibilité qu'*il renferme en lui-même une infinité d'interprétations.* Une fois encore le grand frisson nous saisit : — mais qui donc prendrait plaisir à diviniser de nouveau et tout de suite à l'ancienne manière *ce* monstre — de monde inconnu ? A aller adorer désormais *ce qui* est inconnu comme « *celui qui* est inconnu » ? » (*GS* § 374).

Loin donc d'exalter l'homme comme la réalité ultime, la mort de Dieu, si elle est vécue dans le contexte de la grande santé et non de la peur maladive, aboutit à l'inverse de tout prométhéisme. Elle fait redécouvrir à la fois l'infinité du monde *et* le caractère indépassable de l'angle de vue humain ; elle ne conclut pas à une identification exorbitante de l'humanité et de la divinité au « profit de » l'humanité ;

elle avive le sens de la distance infranchissable entre l'individu, son angle de vue, et ce qui est ; elle déracine la tentation de prononcer le dernier mot sur tout, ou d'atteindre une vérité qui ne serait que vraie ; elle reconnaît la valeur de l'illusion, mais aussi engage à ce jeu de l'illusion avec elle-même, grâce auquel se déploie une pluralité d'interprétations. Car si l'infinité du monde interdit le prononcer d'*un* discours vrai sur elle, elle fonde la possibilité d'une infinité de discours...

C'est en ce sens que Nietzsche peut donner l'artiste en « modèle » de l'attitude nouvelle. D'abord « ce qu'on peut apprendre des artistes » (*GS* § 299), c'est « de quels moyens nous disposons pour nous rendre belles, attrayantes, désirables les choses quand elles ne le sont pas — et je prétends qu'elles ne le sont jamais par elles-mêmes ! » Car n'ayant pas d'accès à un sens de l'existence auquel ordonner sa vie, « *nous autres,* soyons les poètes de notre vie, et tout d'abord dans le menu détail et dans le plus banal ! » On doit s'inspirer de la bonne volonté artiste de l'apparence, en transmuant en beauté la quotidienneté et la banalité de la vie (aucune ambition démesurée ici, qui prétendrait prononcer immédiatement sur le tout des choses, mais une création au ras du journalier) ; on doit même répudier la vaine nostalgie d'atteindre « la réalité », car « il n'est point de « réalité » pour nous autres » (*GS* § 57 « Aux réalistes »), pas plus que pour l'artiste qui a à *vouloir* et à *faire* la beauté de l'apparence. Car « qu'est-ce que pour moi l'« apparence » ! Sûrement pas ce qui s'oppose à quelque être — et que puis-je énoncer d'un être quel qu'il soit si ce n'est les prédicats de son apparence ! Sûrement pas un masque mort que l'on pourrait appliquer et sans doute aussi retirer à quelque X inconnu ! L'apparence pour moi, c'est l'agissant et le vivant même, qui, dans sa façon de s'ironiser de soi, va jusqu'à me faire sentir qu'il n'y a là qu'apparence, feu follet et danse de fantômes, et rien de plus — que parmi

tous ces rêveurs, moi « celui qui connaît », je danse aussi ma danse » (*GS* § 54).

Cette bonne volonté, transformatrice de l'apparence en beauté, engageant à une transmutation incessante (non à la croyance à un salut « une fois pour toutes ») constitue le contenu de ce que Nietzsche envisage quand il propose de considérer *l'existence comme phénomène esthétique*. Il ne veut pas dire que l'art (les œuvres d'art), par ailleurs existant, apporterait consolation et justification extrinsèques à la vie, comme on le lui fait dire parfois. Il engage à faire de sa vie une œuvre d'art, non le lieu d'une expiation ou l'attente d'un salut futur, mais l'active création de soi sans nostalgie d'arrière-monde. L'art (comme activité humaine spécifique) pourra alors être pressenti comme l'invitation constante de faire de sa vie une poésie, un chant, à la façon de Zarathoustra. Perspective qui n'ignore pas la laideur ni le mal, mais qui en fait la matière de l'affirmation, et par là la matière d'une métamorphose. En effet « la *probité* aurait pour conséquence le dégoût et le suicide ; or il se trouve que notre probité dispose d'une contre-puissance qui permet d'en éluder de telles conséquences : l'art, en tant que *bonne* volonté de l'apparence. Nous n'évitons pas toujours à notre œil d'arrondir, de finir ce que nous imaginons : et alors ce n'est plus l'éternelle imperfection que nous portons par-delà le fleuve du devenir — car nous croyons porter une *déesse* et nous nous montrons fiers et enfants en lui rendant ce service. En tant que phénomène esthétique, l'existence nous est toujours *supportable*, et par l'art l'œil, la main et avant tout la bonne conscience nous ont été donnés, pour *pouvoir* faire de nous-mêmes un tel phénomène » (*GS* § 107).

Un nouveau polythéisme ?

Ce texte porte la marque d'une trace subtile : l'allusion à une *déesse* que nous croyons porter... Mot d'auteur ? signe

vide et sans portée ? retombée maladroite dans la mythologie la plus désuète ? Laissons ces questions sans réponse, pour suivre jusqu'au bout le propos allusif, car « il y a des vérités particulièrement farouches et chatouilleuses dont on ne peut s'emparer que par surprise — ou laisser... » Pour comprendre une chose, « faut-il absolument s'y coller ? S'être assis dessus et pour ainsi dire l'avoir couvée pour la comprendre ? » (*GS* § 381).

Or cette allusion porte loin, à condition de ne pas la dépouiller de sa légéreté en la transformant en une croyance. A partir du moment en effet où la volonté de puissance de l'enfant joueur est à même d'affirmer sans terreur le sans-limite et l'infinité infinie, elle est aussi à même d'accueillir les événements ou les choses les plus minimes comme des *signes*, signes de la surabondance sans fond ni but. Signes donnés pour rien, sinon pour faire signe, comme deux amis ou deux amants *jouent* à se faire signe. Et maintes fois Nietzsche note que tout se passe comme si *quelqu'un* jouait avec nous (par exemple *GM* II § 16) ; au point même que l'on serait à nouveau tenté de croire au dogme absurbe d'une « Providence personnelle » selon le titre de l'aphorisme 277 du *Gai Savoir* qui suit immédiatement le fragment du *Nouvel An 1883* (amor fati ; ne plus être qu'un dire-oui) : « Il est un certain point culminant de la vie : dès que nous l'avons atteint, voici qu'en dépit de toute notre liberté, de notre refus d'accorder une bonté et une raison providentielles au beau chaos de l'existence, nous risquons encore une fois de tomber dans la plus grande servitude spirituelle et sommes contraints de faire notre probation la plus pénible. Maintenant, en effet, la pensée d'une Providence personnelle se présente à nous de la plus envahissante façon, et elle a pour elle le meilleur porte-parole, l'apparence, dès lors qu'il nous est tangible que toutes choses, absolument toutes choses, qui nous adviennent, *tournent constamment à notre avantage*. La vie de chaque jour, à toute heure, semble ne plus tendre à autre chose qu'à confirmer par de nouvelles

preuves cette interprétation : qu'il s'agisse de n'importe quoi, du mauvais comme du beau temps, de la perte d'un ami, de maladie, de calomnie, de la non-venue d'une lettre, d'un pied foulé, d'un coup d'œil dans un magasin, d'un contre-argument, d'un livre ouvert au hasard, d'un rêve, d'une tromperie : l'événement se révèle aussitôt, ou bientôt après, comme quelque chose qui ne pouvait pas ne pas se produire — il est plein de sens profond et de profit précisément *pour nous !*... En réalité, çà et là *quelqu'un* joue *avec* nous — le cher hasard ! il mène notre main à l'occasion, et la providence la plus sage ne saurait inventer plus belle musique que celle qui alors réussit à notre main insensée. »

L'*amor fati* dont parlait l'aphorisme précédent (§ 276) ne signifie donc pas agenouillement servile devant le cours inflexible de l'univers, mais accueil amoureux du plus simple événement, déchiffré alors comme signe d'une bienveillance déconcertante, joueuse, rieuse... Or « le cher hasard » trouve ailleurs d'autres dénominations, — justement parce qu'on ne peut le délimiter et qu'il se donne toujours sous des traits nouveaux.

C'est ainsi que d'autres textes n'hésitent pas à affirmer avec netteté que le déclin du « monotono-théisme » coïncidera (pourra coïncider) avec le retour du divin. Tel cet inédit de l'époque du *Gai Savoir :* « vous dites que c'est une décomposition spontanée de Dieu, mais ce n'est qu'une mue : il se dépouille de son épiderme moral. Et bientôt vous le retrouverez — par-delà le bien et le mal » (*VP* IV § 407) ; ainsi encore ce passage légèrement antérieur (1880-1881), et contemporain de la « révélation de Sils-Maria » : « ce n'est qu'après la mort de la religion que *l'intervention du divin* retrouvera toute sa luxuriance » (*V.P.* IV § 581). Car « en matière de dieux, la mort n'est jamais qu'un préjugé » (*APZ* IV. La fête de l'âne).

D'autres passages sont encore plus précis. Ainsi Zarathoustra s'interroge : « n'est-ce pas justement divin qu'il y ait des dieux, et non pas un dieu ? » (III. Des transfuges

§ 2). (formule répétée dans Des anciennes et des nouvelles tables § 11). Nietzsche lui-même dans l'avant-dernier fragment de *Par-delà bien et mal* (§ 295), reproduit en appendice (n° IV), développe une sorte de « confession » qui fait clairement voir que le propos n'est pas ici purement spéculatif ou hypothétique, mais qu'il s'enracine dans l'expérience de visitations discrètes d'une divinité à laquelle il prête le nom déconcertant de Dionysos. Confession avancée « à mi-voix, comme il se doit, car il s'agit bien de choses secrètes, neuves, étranges, bizarres, inquiétantes ». Inquiétantes surtout pour ceux qui ont classé Nietzsche parmi les athées irréductibles, alors qu'il s'affirme ici « le dernier disciple de Dionysos et son dernier initié ». Proposition « intempestive » qui vous heurtera, mes amis, « car m'a confié qu'aujourd'hui vous ne croyez pas volontiers en Dieu ni aux dieux... » Or cette confidence, exposée en un texte publié en finale d'un livre destiné à expliquer l'intuition du *Zarathoustra,* c'est-à-dire en un lieu remarquable comme toutes les finales des écrits nietzschéens, n'est pas unique. L'Inédit de 1888 (reproduit sous le n° XXXIV) montre assez « combien de nouveaux dieux sont encore possibles » après la mort du Dieu chrétien...

Sans doute Zarathoustra affirme qu'il *ne croira pas.* Il ne croira pas en effet à la façon du croyant qui a besoin de la divinité pour donner sens à son existence, ou pour asseoir l'ordre moral, ou pour finaliser l'histoire. Il ne tentera pas « d'honorer (le divin) de noms solennels et flatteurs, de vanter ses vertus », car « un dieu tel que (Dionysos) n'a que faire de tous ces oripeaux vénérables, de tout ce fatras » (*PBM* § 295). Ce dieu n'a pas besoin d'être revêtu de vêtements humains, car il n'a pas peur de la nudité, ni de la sienne, ni de celle du disciple qu'il visite au plus intime, « par-delà » tous les masques. De même ce Dieu n'est ni cernable ni saisissable : il se donne à la façon d'un visiteur discret, tel le « génie du cœur » qui, de loin en loin, vient « tenter » son disciple. Ce dieu n'a qu'un seul attribut : des

pieds légers. Attribution au premier abord inconvenante, ou déplacée ! Attribution cohérente cependant avec le cher hasard de *GS* § 277, ou avec le dieu danseur auquel Zarathoustra se dit prêt à « croire » (*APZ* I. Lire et écrire) : dieu qui fait des pointes, apparaît et disparaît, joue sur les abîmes comme il est aussi requis du libre esprit (*GS* § 347). Par là ce dieu s'oppose aux dieux des religions morales dont le prêtre croit connaître le dessein lisible dans les événements de l'histoire. Le dieu Dionysos garde son aspect fantasque, capricieux, indomptable, insaisissable, à l'écart de ces manipulations grâce auxquelles la divinité est annexée aux causes équivoques, par les faibles, les impuissants ou les malades. Voilà pourquoi le chant « Dans les Iles bienheureuses » du *Zarathoustra* peut répéter par trois fois que « Dieu est une *conjecture* ». Une conjecture, non une certitude ou une croyance acquise et reposante, mais un risque à assumer, non dans l'arbitraire mais dans l'attente active et ouverte de la visitation. Aussi Nietzsche désigne-t-il dans un inédit de l'époque du *Gai Savoir*, « La seule proposition vraie de toute philosophie de la religion » : « les Epicuriens avaient la plus digne représentation des dieux. Comment l'inconditionné aurait-il en quoi que ce soit affaire au conditionné ? Comment pourrait-il seulement être la cause ou la loi ou la justice ou l'amour et la providence de celui-ci ? » S'il y a des dieux, ils ne se soucient point de nous », — voilà la seule proposition vraie de toute philosophie de la religion » (*GS-FI.* 15 (8)). Indifférence qui crée la distance et pose la condition de l'adoration respectueuse — désintéressée.

Polythéisme et perspectivisme.

Ainsi des textes existent, qui troublent les interprétations reposantes au sujet de l'« athéisme » de Nietzsche, — et, de toute évidence renvoient à une expérience personnelle,

discrètement annoncée, comme il sied à tout ce qui touche à l'essentiel. De plus ces textes déconcertent par leur étrangeté : qui est Dionysos ? pourquoi ce terme équivoque ? qui est Zarathoustra lui-même ? au nom de quelle provocation (ou de quelle naïveté) esquisser les perspectives d'une reviviscence du polythéisme ? en quoi toutes ces « bizarreries » sont-elles cohérentes avec la philosophie de la volonté de puissance, de l'éternel retour et du surhomme ? Nous faut-il résolument les biffer du texte nietzschéen, sous prétexte que nous comprendrions mieux le philosophe que lui-même ?...

On ne prétend pas ici écarter les étrangetés intempestives : elles s'étalent, dans les textes, avec trop de constance pour n'être que maladresses ou signes d'un manque de maîtrise. Les références orientales, antiques, mythologiques visent à « tenter », à dérouter, à tromper, au sens où la tromperie est un jeu qui veut déconcerter, arracher aux voies habituelles, pour engager dans le labyrinthe où il n'y a pas de chemins courts (*A* § 55), ni de chemins du tout. Acceptons donc l'étrangeté et la distance : à les écarter, on ne se montrerait pas plus pénétrant ; on avouerait son inaptitude à porter la différence déroutante ; on se ferait esclave.

Or l'affirmation du divin polythéiste nous paraît être cohérente, à la fois avec la redécouverte de la réalité comme abîme sans fond et avec la théorie nietzschéenne du *perspectivisme* (*GS* § 354). Les pages précédentes ont fait allusion à ce dernier thème, quand il a été question du caractère indépassable de l'angle de vue humain sur la réalité. L'affirmation de la pluralité insurmontable de la perspective sur une réalité, elle-même irréductible à toute interprétation possible et « libre » à son égard, pose la condition de la reconnaissance de la réalité multiforme, plurielle, indépendante. Propos dont la transposition en terme de polythéisme ne fait que prolonger ce qu'on pourrait appeler le pluralisme ontologique. Que l'homme ne puisse prononcer sur le tout, et que la réalité soit elle-même pluriforme constitue le fondement épistémologique et « méta-

physique » de ce nouveau polythéisme. Une telle découverte aboutit, non point au mutisme, mais à l'engagement dans une attitude d'écoute, de silence respectueux (thème qui scande les *Préfaces* de 1886) ou de bénédiction (si caractéristique de Zarathoustra). Elle appelle « le pathos de la distance », cette noblesse qui laisse l'autre à lui-même et le veut dans son identité propre !

L'affirmation du polythéisme s'accorde avec la théorie de la *volonté de puissance,* puisque celle-ci est l'expression visant à caractériser le sans-mesure et la surabondance fondamentale ; elle la présuppose comme sa condition. Elle s'accorde aussi à la doctrine de l'*éternel retour :* car cette doctrine culmine dans la confession de l'éternité présente, confession qui doit revenir en tout instant, donc qui meurt à soi comme confession « une fois pour toutes » ; les dieux eux-mêmes, comme l'homme qui les affirme, sont appelés à mourir et à renaître de leurs cendres, tel Dionysos ; ils diffèrent par là du Dieu Père qui pose la loi de la mort en la transgressant, et en laissant mourir un autre que lui. Si la métamorphose et le déclin sont le « réel » même, les dieux n'échappent donc pas à cette loi, et n'ont pas à y échapper, comme la nostalgie de la volonté faible le désire, pour s'assurer dans la sphère du divin un lieu de paix et de repos échappant à la mort. Enfin le *surhomme,* idéal annoncé et jamais encore vécu, serait l'homme délivré de sa maladie, apte à dire oui intégralement à la réalité abyssale, et à redire son oui infiniment... Il serait l'être, mû par la volonté de puissance, capable d'affirmer (de créer) le réel comme pluralité non unifiable et éternellement nouvelle...

Entre aujourd'hui et demain (GS § 343)

Nous avons cherché à restituer l'entrée progressive d'un homme dans ce qu'il appelle sa « tâche » ou sa « mission », et évité de gommer l'originalité d'une démarche en classant

itinéraire et théorie sous les catégories commodes qui tuent le neuf sous l'ancien (*PBM* § 192. *GS* § 4 et § 355). Certain de « vivre en attente sur les montagnes, placé entre *aujourd'hui* et *demain,* et comme tenu par la contradiction entre aujourd'hui et demain, prémice, progéniture prématurée du siècle à venir » (*GS* § 343), Nietzsche s'efforce à la fois d'analyser pourquoi l'homme européen en est venu à ordonner sa vie au culte du néant, et quel avenir pourrait s'ouvrir à un homme *autre* (le surhomme), qui, au lieu de courir après les « mille et un buts » (*APZ* I), pourrait donner sens à la terre. A moins que l'accélération possible de la décadence n'entraîne l'humanité à sa perte. Penseur tragique, Nietzsche l'est parce que, pour lui, rien n'est joué sur la scène de la comédie de l'existence, et qu'à tout moment la pièce peut virer au drame. « Cette longue et féconde succession de ruptures, de destructions, de déclins, de bouleversements, qu'il faut prévoir désormais : qui donc aujourd'hui la devinerait avec assez de certitude pour figurer comme le maître, l'annonciateur de cette formidable logique de terreur, le prophète d'un obscurcissement, d'une éclipse de soleil comme jamais il ne s'en produisit en ce monde ? » (*GS* § 343).

Nietzsche ne pose donc pas au prophète : il fait signe à qui veut bien entendre, étant admis que personne n'est obligé de voir les « signes météorologiques de la culture » (*V.O.* § 182), qu'on peut tenter de le « réfuter », de récuser sa critique du christianisme en prétendant que la vraie religion est « ailleurs », de croire que cette religion, peut-être à son « lit de mort » (*A* § 92), retrouvera sa vigueur en versant dans l'activisme révolutionnariste — alors qu'ainsi elle aggrave la maladie humaine en obsédant l'homme de lui-même et accélère la décadence. Ce n'est pas à dire que la critique nietzschéenne soit inattaquable : elle affiche même son injustice avec tant de constance (par exemple dans *L'Antichrist*) qu'on aurait bien tort de situer le débat sur ce terrain. Importe bien plutôt à ceux qui ont de « petites

oreilles » d'entendre le message du « voyageur », non pour répéter servilement des consignes, ni pour colporter les échos d'une nouvelle philosophie, mais pour tenter de « devenir (positivement) ce que l'on est », dans l'accueil de l'autre en ce qu'il a d'irréductible.

Nietzsche n'a pas voulu de disciples : autant il serait vain de croire qu'on en a fini avec son « gai savoir » par l'administration d'une réfutation en bonne et due forme, autant il serait faux de penser qu'il voulut faire école, ou que sous prétexte d'accueil, il faudrait répéter les thèses d'une philosophie qui, arrachée à son créateur, ne peut qu'accroître décadence et nihilisme. Nietzsche renvoie le lecteur à son existence propre, à l'acte d'affirmation par lequel chacun détruit peu à peu ce qui fait obstacle au oui, acte pour lequel aucune procuration n'est possible.

> « Vade mecum — Vade tecum
> Ils te séduisent, mon style et mon langage ?
> Quoi, tu me suivrais pas à pas ?
> Aie cure de n'être fidèle qu'à toi-même
> Et tu m'auras suivi — tout doux ! tout doux ! »
> (*Plaisanterie, ruse et vengeance* § 7.)

Certes, à suivre jusqu'en notre actualité l'écho du gai savoir, il faudrait montrer qu'il ne s'attaque pas seulement aux vieilles idoles, mais tout autant aux nouvelles, à celles de ceux qui se considèrent comme « les hommes supérieurs » et qui estiment que, du seul fait d'être modernes, ils échappent aux illusions et à la volonté de croyance. Avec une rare pénétration, Nietzsche a su voir à quel point « nous aussi, nous restons encore pieux » (*GS* § 344), jusque dans cette illusion moderne de se croire sans illusion, et au-dessus de la tradition. L'athéisme « inconditionnel et loyal », admis par beaucoup comme une donnée sans problème, n'est pas pour Nietzsche, le contraire de l'idéal chrétien ; « il est bien plutôt l'une de ses formes finales et de ses conséquences internes » (*GM* III § 27). Que le culte du néant remplace

le culte de Dieu n'est qu'un de ces apparents retournements de valeur où l'esclave est maître, si l'on ose dire : « sacrifier Dieu pour le néant — ce mystère paradoxal de la dernière cruauté était réservé à la génération qui se lève maintenant : nous tous, nous en savons déjà quelque chose » (*PBM* § 55). Car le monde moderne fait perdre le goût de poser et d'affronter ces questions fondamentales hors desquelles l'homme n'est que transition passagère (comme les hommes supérieurs de la fin du Zarathoustra qui disparaissent comme des ombres) ; au contraire il enferme dans la superficialité confortable où l'on croit savoir à quoi s'en tenir : culte des formes, passion aveugle pour le langage coupé du sens, activisme politique, érotisme et drogue, recherche du petit bonheur, autant de ces « grandes » conquêtes grâce auxquelles l' « homme (moderne) supérieur » évite de regarder les abîmes.

« Chaque époque a sa propre, sa divine naïveté, qui fera l'envie d'autres époques : et que de naïveté, quelle naïveté adorable, puérile, immensément naïve n'entre-t-elle pas dans cette foi du savant en sa supériorité, dans la bonne conscience qu'il prend de sa tolérance, dans l'assurance aveugle et candide avec laquelle il traite instinctivement l'homme religieux d'individu inférieur qu'il a, pour sa part, dépassé de bien loin, — lui le petit nain prétentieux, le plébéien, le diligent ouvrier intellectuel et manuel des « idées », des « idées modernes » ! » (*PBM* § 58).

Une seule question ineffaçable sonne identique : oui ou non, l'homme (vous, moi, n'importe qui) est-il à même de s'oublier (« se surmonter ») assez pour chanter le chant de l'Amen à ce qui n'est pas l'homme, et qui, comme tel, échappe à tout jugement humain ? Faut-il dire qu'habité par cette question jusqu'à la folie, Nietzsche se tient « 6 000 pieds » au-dessus des croyants de toute espèce, de ceux que leur croyance dispense de créer dangereusement (sans assurance) leur existence jour après jour ?